

**КАЗАНСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
КАФЕДРА ОБЩЕЙ ФИЛОСОФИИ**

М.Л. ТУЗОВ

**ОЧЕРКИ КЛАССИЧЕСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ:
СТАНОВЛЕНИЕ ТЕОРИИ РЕФОРМЫ КАК
АЛЬТЕРНАТИВЫ РЕВОЛЮЦИИ**

**КАЗАНЬ
2011**

УДК 1+32

*Печатается по решению Редакционно-издательского совета ФГАОУПО
«Казанский (Приволжский) федеральный университет»*

*учебно-методической комиссии философского факультета
Протокол №3 от 16 марта 2011 г.*

*кафедры общей философии
Протокол № 11 от 15 февраля 2011 г.*

Научный редактор
доктор филос. наук, проф. М.Д.Щелкунов

Рецензенты:

доктор полит. наук, проф., заведующий каф. политологии, социологии и менеджмента КГТУ им.А.Н.Туполева В.А.Беляев
канд. филос. наук, доц. каф. социальной философии и культурологии КФУ В.Ю. Юринов

Тузов М.Л.

Очерки классической политической философии: Становление теории реформы как альтернативы революции: Учебное пособие / М.Л.Тузов.– Казань: Казанский университет, 2011.– 150 с.

В учебном пособии на материалах классической политической философии рассматривается проблема политических изменений, становление идеи реформы как альтернативы революции. Представлены концепции Платона, средневековых авторов, представителей классического либерализма – Дж. Локка, Д.Юма, Ш. Монтескье, а также Э. Бернштейна и К. Поппера. Пособие предназначено для студентов, обучающихся по специальностям и направлениям «философия» и «политология».

©Казанский университет, 2011
© Тузов М.Л., 2011

ВВЕДЕНИЕ

В данном учебном пособии политическая философия рассматривается в ракурсе становления теории реформы, теоретического рассмотрения представителями классической политико-философской мысли реформы как возможного, продуктивного и предпочтительного способа общественно-политических изменений. Преобразования политического строя, как бы мы к ним не относились, объективно выступают в качестве существенных, узловых точек и символических маркеров истории. Поэтому задача данного учебного пособия прежде всего в том, чтобы в серии очерков показать, как в истории политической философии складывалась, отнюдь не сразу и рефлексивно, теория *постепенных, поэтапных* преобразований, т.е. преобразований, именуемых в современной науке и идеологиях *реформационными*, как в ней фокусировались или отражались иные проблемы политической мысли – онтологические, гносеологические, теологические: власти, легитимности, человека, институтов, знаний об обществе. Кроме того, тема общественно-политических изменений есть необходимый раздел курса политической философии. Представляемые «Очерки» под соответствующим углом зрения – в аспекте становления теории реформы – освещают проблему форм общественных изменений.

В истории политической философии формы изменений в обществе обсуждаются фактически со времени зарождения самого политического философствования. Однако первоначально и довольно долго это обсуждение носит, так сказать, «объективный» характер: формы изменений именно как формы таковых не анализируются, альтернативы как осознанные альтернативы не рассматриваются, термины «реформа» и «революция» в политической лексике не используются. Как специальная область политической философии проблема форм общественных преобразований фактически не существует до эпохи Нового времени. Ее предметная институализация связана с политическими революциями этого периода. Именно «ранние буржуазные революции», властно заявившие о себе, реально актуализировали вопрос и об альтернативе – реформе, – в качестве реакции на них.

Реальность революции как феномена истории, ее радикальная фундаментальность – не поводы для восторженных оценок, приписывания ей

каких-то особых преимуществ перед другими формами преобразований. Революция, где бы и когда она не происходила, – драматический, подчас катастрофический, период развития; она творит основы становления нового фундаментально, и отсюда вытекает по сути дела прямая и долгосрочная зависимость дальнейшего развития от процессов, происходящих в ходе самой революции (именно потому, что она *революция!*).

С теоретической точки зрения революции и реформы вполне равноправны. Они имманентны обществу и творят его историю, по-своему обеспечивают развитие общества во всех его компонентах и в целом. Революциоцентричная теория общества, превращающая революцию в смысловой эпицентр развития, наделяет ее гипертрофированными возможностями и предельными ценностными характеристиками положительного свойства, создает иллюзию абсолютного превосходства революции над реформой в любых условиях. Однако революция и реформа – суть «естественны» обществу, и только сумма обстоятельств времени и места, политической культуры и социальной психологии может отдать предпочтение одной из них. При этом положение о "равноправии" реформы и революции должно быть дополнено указанием на их относительно самостоятельный онтологический статус. Имеется в виду, что прослеживаемая взаимосвязь революции и реформы в конкретных переходных периодах не означает отсутствия определенности каждой из них. Тот факт, что "чистая" революция или реформа при смене политического строя – явление весьма редкое, не означает, будто конкретное преобразование в своей фактической «эйдетике» не может быть квалифицировано «так», или «иначе».

Выбор формы преобразования во многом зависит от состояния общественных институтов, наличных политических сил, их соотношения, социального фактора, степени радикализации общества. Вместе с тем значимость всего этого для общественного преобразования не должна выводить за скобки факторы интеллектуальные, нравственные, психологические, религиозные и т.д. Там, где задействовано множество групп людей и индивидов, имеющих свои интересы и представления о них, свое видение путей и способов развития, возникает предельно сложный случай в общественном движении, связанный, с возможностью решений, не адекватных самой ситуации, что в значительной мере обусловлено ан-

тропологически. Потребность преобразований и их возможность должны получить материальное и духовное обеспечение. Сопротивляемость «старого» (не только власти или класса, но и научной идеи, стиля мышления, технологии, идеологии, культурной традиции, ценностей и пр.), совместимость его с «новым», идейные алгоритмы «нового» по отношению к «старому» (как «старому»), связанные с множеством общественных факторов и констант, фактически и создают приоритеты для реализации определенной формы преобразования. Из их комбинации и вырастают конкретные формы преобразований, которые оказываются исторически ситуативными, отнюдь не predetermined. При этом имеет смысл четко различать реальные возможности разрешения складывающихся ситуаций и попытки их осуществления, которые в силу неадекватности используемых средств создают только иллюзию или имитацию успеха.

Выбор пути общественного развития во многом опосредован выбором средств реализации исходного выбора – принципиального (так сказать, «метафизического») «решения» о необходимости изменений как таковых. Было бы опрометчиво и наивно в теоретическом плане пытаться составить формулу, увязывающую возникающие ситуации выбора с раз и навсегда заданными способами и путями их разрешения. Конечно, выбор в идеале должен быть направлен на поиск оптимального решения, дающего наименьшие издержки. Однако, только в идеале. Стихийные факторы не дают возможности оптимизировать выбор. Отсюда, кстати, практическая предпочтительность реформы как преобразования более пластичного, «мягкого», менее brutального и прямолинейного, чем революция.

Данные «Очерки» призваны показать, как в истории классической политической философии формировалась позитивная теория реформы как способа преобразований в обществе, со временем – в качестве альтернативы революции и, соответственно, ее (революции) теории. Речь, таким образом, идет о становлении рефлексивной теории реформы, о постепенном осмыслении и складывании ответа на вопрос «что такое реформа?», но не о реформизме как идеологии, хотя, подчас, такую дифференциацию осуществить не представляется в полной мере возможным.

В учебном пособии рассматриваются некоторые, на взгляд автора узловые, античные, средневековые, нововременные и современные политико-философские теории, относящиеся к классической традиции (сколько бы не условным было такое определение!), в том числе в аспекте их методологических предпосылок, связанных с особенностями решения их авторами онтологических или гносеологических проблем. Именно решение такого рода задач подчас предопределяет ответ на вопрос о том, почему реформа является альтернативой революции и предпочтительнее последней, не столько в аксиологическом, сколько в теоретическом ракурсе. Конечно, для данных теорий и их создателей.

При написании данного пособия автор использовал ряд своих работ по истории классической политической философии и теории общественных преобразований, опубликованных в 1990-е – 2000-е гг.

ОЧЕРК 1. РЕФОРМА В ПРОЕКТЕ «ИДЕАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА» ПЛАТОНА

Античная политическая мысль характеризуется пристальным вниманием к исследованию форм организации власти и общества, выявлению достоинств и недостатков существующих или имевших место в прошлом типов правления, попытками определить наилучший вариант организации политической власти и управления обществом, т.е. «идеальный полис», «политейю».

В рамках классификации политических систем, анализа их видов и постановки проблемы о лучшем из них античная мысль обращается к рассмотрению методов и средств политического действия, форм, в которых происходят политические изменения. Именно в таком контексте возникает в ней идея целенаправленного и постепенного политического преобразования, которую, в содержательном плане, можно рассматривать как пролог возникновения теории реформы как формы общественно-политических преобразований, свойственной в полной и осознанной мере политической мысли начиная с эпохи Нового времени. Само собой, в древнегреческой политической философии не рефлексировались ни реформа, ни революция как именно таковые, ни проблема их альтернативности.

Ряд существенных черт преобразований, впоследствии получивших наименование реформистских, были определены в политической философии Платона, в центре которой находится концепция «идеального государства». Одной из ее особенностей является то, что традиционная антитеза «лучшее – худшее» устройство государства помещается Платоном в координаты «должное – сущее». «Идеальное государство» - это проект окончательного и оптимального разрешения проблемы социально-политической изменчивости, не выявление лучшего из существующих образцов, а конструирование совершенного образца, достижение которого означает в философском плане максимальное приближение к идее блага – венцу платоновской модели мира, единому, неподвижному и вневременному.

Свое «идеальное государство» Платон противопоставляет его несовершенным, порочным типам. В произведениях Платона их количество

колеблется. Наиболее проработанный вариант – в «Государстве», где он описывает четыре реально существующие формы государства – тимократию, олигархию, демократию и тиранию. Ни одна из них Платона не устраивает. Все они – извращенные формы, а посему по критерию «лучше – хуже» могут рассматриваться только относительно друг друга¹, поскольку их противопоставление «идеальному государству» носит абсолютный характер.

Рассматривая проблему наилучшего устройства государства в координатах «сущее – должное», Платон создает мысленную его конструкцию², а не осуществляет выбор из эмпирических форм государства, поскольку все современные и прошлые (свойственные историческому времени) варианты философа не устраивают. В платоновской теории проект совершенного государства все же имеет не чисто спекулятивный характер. Проецируя на общество мир идей, Платон одновременно пытается найти хоть какую-то опору и в мире вещей, таком, каким он его видит в рамках мифологизированной историософии. Для Платона его воззрения на государство в плане должностования отнюдь не были утопическими. Картина мира, который он понимал как мир удвоенный, соответствует реальности в его представлении, причем умопостигаемый мир идей есть подлинный мир, отражением и искажением которого является мир вещей, в том числе и мир политики. «Идеальное государство» не только будущее воплощение первообраза. Оно опирается на прошлое, которое у Платона, надо заметить, довольно туманно. Тем не менее, перспектива может рассматриваться как воспроизведение некой ретроспективы, либо ее подобие. «Идеальному государству» имеется историко-мифологический прототип. Рассматривая в «Государстве» пять видов государства: образцовое и четыре отрицательных, Платон предполагает,

¹Дифференцированно подходя к политической конкретике, Платон с очевидностью фиксирует свои симпатии к некоторым проявлениям реально сущего, приводя примеры позитивной деятельности государственных мужей и законодателей. Известно его благожелательное отношение к государственному устройству Спарты. Он высоко оценивает деятельность Ликурга, Харонда, Солона (Платон. Государство // Платон. Соч., т.3(1). М., 1971. С.427. Далее: «Государство», с указанием страниц названного изд.). Для многих греческих мыслителей характерна, несмотря на их различные политические ориентации и предпочтения относительно форм государства, в целом положительная оценка устройства Спарты и деятельности Ликурга.

²Так полагаем мы (живущие в другое время и в другой культуре) в ходе анализа платоновской политической философии. Однако в логике мышления самого Платона все это выглядело, конечно, иначе. С точки зрения его гносеологии модель «идеального государства» не волюнтаристская конструкция разума, вовсе не «модель» в современном значении термина.

что в первом случае власть может принадлежать одному, либо нескольким людям, т.е. быть как царской, так и аристократической¹. Далее в тексте «идеальное государство» и полагается в качестве довольно неопределенной реальности прошлого в рамках анализа разложения аристократии и превращения ее в тимократию, примером которой называется критолакедемонское устройство². В «Законах» он более определен на этот счет. Именно в связи с понятием «идеального государства» Платон говорит о счастливом времени Кроноса, предшествовавшем разнообразным (историческим) государственным образованиям. Этому строю люди должны подражать в устройстве государства³. В позднем и незаконченном диалоге «Критий» Платон, говоря о древнем обществе, идеализирует старину, отстоящую на девять тысяч лет назад от своего времени – устройство древних Афин и мифологической Атлантиды как наиболее совершенных, достойных подражания. Некоторые черты этого афинского государства, каким его представляет философ, соответствуют требованиям «идеального государства»: наличие благородных мужей, в умы которых боги⁴ вложили «понятие о государственном устройстве», сословное деление («божественные мужи», воины и «разного звания граждане, занимавшиеся ремеслами и земледелием»), общность имуществ у высшего сословия. При этом в своем рассказе Платон прямо указывает на связь с предполагаемым «идеальным государством», модель которого была им изложена ранее⁵. Описание политического строя Атлантиды в «Критии» не было завершено. Но это не меняет сути дела. Таким обра-

¹ Государство. С.241-242.

² Там же. С.356-358.

³ Платон. Законы // Платон. Соч., т.3(2). М., 1972. С.185-186 (далее: «Законы», с указанием страниц названного изд.). О жизни людей во времена Кроноса Платон упоминает в «Политике» (Платон. Политик // Платон. Соч., т.3(2). М., 1972. С.27-31 (далее: «Политик» с указанием страниц названного издания).

⁴ Анализируя проблему и статус бога у Платона, Этьен Жильсон писал, «что после столь многих веков христианской мысли нам стало чрезвычайно тяжело представлять мир, где боги не являются высшей реальностью, а то, что является в нем самым реальным, не есть бог. Несомненно, однако, что в сознании Платона Идеи превосходят богов. Солнце, например, он считал богом, и тем не менее в его учении Солнце, будучи богом, является сыном Блага, которое не есть бог. Для того чтобы понять платоновскую идею бога, мы должны прежде всего представить некое обособленное живое существо, похожее на тех, которые нам известны из своего чувственного опыта, однако вместо того, чтобы воображать его изменчивым, случайным или смертным, нам надо осмыслить его как умопостигаемое, неизменное, необходимое и вечное. Таков бог Платона. Короче говоря, его бог – это живой индивид, наделенный всеми основополагающими атрибутами Идеи. Вот почему платоновская Идея может быть божественней, чем бог, и все-таки не быть богом». – Жильсон Э. Бог и философия/Избранное: Христианская философия. М., 2004. С.600-601.

⁵ Платон. Критий // Платон. Соч., т.3(1). М., 1971. С.548-549.

зом, государство давних, эпических времен становится историко-мифологическим аналогом—эталонном «идеального государства». Здесь Платон как бы утверждает эмпирическую возможность «идеального государства».

Историко-космический переворот, положивший конец одному мировому циклу и давший начало другому, историческому времени, в котором живет современное Платону общество, одновременно положил начало процессам деградации государства. Преодоление порочной практики смены одних форм извращенного устройства государства другими выступает у Платона как своеобразная сверхзадача теории и практики, решаемая в рамках умственной модели «идеального государства» и ее актуализации. Именно в таком ракурсе и следует говорить о подлинных преобразованиях государства, в которых воплощается активная и позитивная творческая деятельность человека. Политический регресс, каким он представлен у Платона, лишен этих свойств: он не более чем ступени разложения государства, обусловленного падением добродетели, худшими свойствами человека. В платоновской интерпретации это нисхождение в целом подобно автоматизму, неуклонному скольжению по наклонной плоскости. В картине смены тимократии олигархией, олигархии — демократией, последней — тиранией, нарисованной в «Государстве», попытке исторического экскурса, предпринятой в «Законах», просматривается какая-то заданность, предопределенность последовательного распада форм государства, хотя Платон в полной мере учитывает политические страсти, разыгрывающиеся в обществе, борьбу в нем худших и лучших начал. Этому совершенно негативному процессу он противопоставляет гармонизированное и статичное общество — «идеальное государство», строящееся на принципах высшей справедливости, а постольку избавляющее людей от раздоров.

Переход к «идеальному государству» оказывается у Платона глобальной реформационной программой, воплощенной в эсхатологическом тоталитарном проекте¹. Ее анализ позволяет утверждать, что в связи с

¹ Поскольку эсхатология есть учение о конечных судьбах мира, тоталитаризм как проект по своей сути всегда эсхатологичен, так как претендует на завершение исторического времени, «конец истории» в логическом плане. Это существенный признак тоталитарного дискурса, а значит «эсхатологический тоталитаризм» есть, строго говоря, тавтология. Однако такое словосочетание имеет свой резон хотя бы потому, что эсхатология воспринимается в первую очередь как религиозное учение (что само по себе верно), а тоталитаризм совсем не

разработкой модели «идеального государства» у Платона фактически и формируется идея реформы как способа перехода к образцовому государственному устройству, хотя в соответствующих терминах она не излагается и в рамках революционно-реформистской дилеммы, т.е. в качестве идеи реформы как таковой, не рефлексирована. «Идеальное государство» и представление о способе его достижения находятся у Платона в органической взаимосвязи. Ее основа – фундаментальные категории и принципы его философии, предопределяющие логику политических изысканий и их результаты. Для прояснения смысловых доминант учения об «идеальном государстве», возможности и путях перехода к нему, необходимо обратиться к узловым точкам платоновской философской картины мира.

Мир у Платона имеет иерархическое строение, подразделяясь на мир видимый (вещественный и неподлинный) и стоящий над ним мир умопостигаемый (идеальный и подлинный). Над ними возвышается Благо – надмировое начало, производящее мир из себя. Благо дает вещам бытие и существование, хотя само не есть существование. Благо находится за пределами существования и превышает его достоинством и силой. Для пояснения идеи блага Платон вводит образ солнца, которое всему, что мы видим, дает возможность не только быть видимым, но одновременно рождение и рост, хотя само не является становлением. Так же и познаваемые вещи: они возникают и познаются благодаря благу. Благо есть причина знания и познаваемости истины, то, «что придает познаваемым

обязательно связан с религией. Кроме того, идеологи тоталитаризма далеко не всегда признавали и признают финализм своих теорий. В случае Платона эсхатологизм очевиден. На желание Платона «остановить» время и на тоталитаристские ориентации его философии указывал К.Поппер в «Открытом обществе». Его объяснение этого «желания» носит все же психологический характер, но как предположение оно заслуживает внимания, вполне имеет право на существование.

Применительно к платоновскому «идеальному государству» я использую термин «тоталитарное» вне доминанты современной «учебной» политологии, по большей части рассматривающей тоталитарные режимы как достояние 20в. в логике концепций Х.Арендт, К.Фридриха, З.Бжезинского и др. Мне ближе позиция политических философов и историков, считающих тоталитаризм явлением исторически универсальным (например, практика легистов в Древнем Китае). На мой взгляд, некоторые признаки тоталитаризма, определяемые указанными выше современными зарубежными авторами в качестве первостепенных, на самом деле таковыми не являются: монополярная партия, сросшаяся с государством, массовая социальная поддержка режима, перманентный террор. «Субстанция» тоталитаризма, в первую очередь, во всеобъемлющем контроле, регламентации, централизации, рутинном насилии, которое не тождественно террору. Террор, конечно, не может быть проигнорирован при характеристике тоталитаризма. Однако он, скорее всего, относится все же к начальной стадии его существования как средство захвата и удержания власти, институализации режима. Причем вопрос, всегда ли. Другое дело – атмосфера страха, неизбежности «санкций» при нелояльном поведении.

вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать». И всякий раз, когда душа «устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает, а это показывает ее разумность». Познание и истина имеют образ блага, «но признать которое-либо из них самым благом было бы неправильно: благо по своим свойствам надо ценить еще больше»¹.

Дальнейшие рассуждения Платона о познании позволяют не только прояснить его понимание мнимого и истинного знания, возможности и путей приобщения к последнему, но и являются гносеологическим фундаментом его политической теории. Они иллюстрируются с помощью знаменитого «символа пещеры».

Относительно подлинного знания, считает Платон, люди находятся как бы в пещере, повернутыми спиной к просвету. Они в оковах, и не будучи способными сдвинуться с места, видят только то, что у них перед глазами. Из источника огня, находящегося далеко в вышине, исходит свет, который бросает на стену, которую видят люди, тени других людей и предметов, находящихся вне пещеры. Узники принимают эти тени за подлинный мир, а звуки эха голосов, доносящихся извне, приписывают видимым теням, считают отражение внешнего мира истиной. Если же с них снять оковы и дать повернуться к свету, то им будет мучительно при ярком сиянии смотреть на вещи, тени которых они видели раньше. Приблизившись к бытию, вчерашний узник неизбежно подумает, что гораздо больше правды в том, что он видит теперь. Нужна привычка для того, чтобы рассмотреть этот мир света, и далеко не каждый к этому пригоден². Основатели «идеального государства», продолжает Платон, должны заставить лучшие натуры учиться высокому познанию, т.е. умению видеть благо и совершать к нему восхождение. Когда высоко поднявшись они в достаточной мере его узрят, получают истинное знание, они должны будут спуститься вниз, чтобы разделить с узниками пещеры их труды и почести³.

Надо заметить, что последовательность рассуждений в тексте Платона не всегда соответствует логике его концепции. Некоторые из положений, о которых я буду говорить далее, текстуально (в «Государстве») на-

¹ Государство. С.316-317.

² Там же. С.321-323.

³ Там же. С.327.

ходятся прежде, чем обозначенные выше. Констатируя, что разумное начало должно управлять¹ и характеризуя знание как самую мощную познавательную способность², Платон приходит к выводу, что править должны философы, поскольку это «люди, способные постичь то, что всегда тождественно самому себе, а другие этого не могут и застревают на месте, блуждая среди множества разнообразных вещей». Они должны быть руководителями государства как люди, способные усматривать высшую истину, воспроизводить ее, устанавливать законы и уберегать существующие. Философов страстно влечет к познанию, подчеркивает Платон, и в нем они стремятся к бытию в целом³. Тем самым философы оказываются олицетворением разума, призванного осуществлять управление государством во имя его совершенства и уподобления миру умопостигаемому. Государство не сможет стать совершенным, пока не случится необходимость нескольким философам взять на себя заботу о государстве.

Будучи отражением мира идей, его искаженной и жалкой проекцией, видимый мир может быть исправлен, усовершенствован с помощью разума, целенаправленной конструктивной деятельности. Это философское положение несомненно принципиально важно для политического учения Платона. Разум есть альфа и омега «идеального государства», как в ракурсе построения его теоретической модели, так и с позиции ее практической реализации в преобразовательном процессе, функционировании и управлении. Можно сказать, что «идеальное государство» строится средствами разума и во имя разума. Оно есть овеществленный в видимом мире разум. Онтология Платона переливается в гносеологию и обратно, в политическую онтологию.

Концепция «идеального государства» имеет солидный этический фундамент, связанный с идеей справедливости как цели «идеального государства». Его схема, изложенная в «Государстве», хорошо известна. Наряду с философами-правителями оно включает еще два сословия – стражей и ремесленников, землепашцев, торговцев. Каждое из сословий соответствует одному из начал души – разумному, яростному и вожделеющему, и должно заниматься своим делом, что и есть проявление

¹ Там же. С.237.

² Там же. С.281.

³ Там же. С.285-286.

справедливости. Этим справедливость не исчерпывается. Ей присущи свойства добродетели и мудрости. «Идеальное государство» характеризуется гармонией, согласием, единомыслием как залогом избавления от раздоров, губительных для власти и государства. Именно во имя этого два высших сословия лишены собственности. Для Платона приоритет целого над частью, государства над личностью – очевиден. Цель основания «идеального государства» – сделать государство счастливым как целостность, а не какой-то слой населения или человека. Поскольку установление государства есть действие во имя целого, оно и есть справедливость¹.

В «Законах» Платон вносит коррективы в образ совершенного государственного устройства. Он в принципе не отказывается от модели, описанной в «Государстве», но она отходит на задний план, поскольку ее осуществление – учреждение «первого по достоинству» государства, возможно лишь богами или сыновьями богов. Реально осуществимо «второе по достоинству» государство². В нем допускаются рабство и частная собственность у всех сословий при ограничении богатств (соблюдение меры – один из принципов совершенного государства «Законов»), вводится имущественный ценз, предполагаются выборы, предельно жестко, детально, даже мелочно, регламентируются все стороны жизни людей и общества. «Идеальное государство» «Законов» более статичное, максимально изолированное от внешних влияний. Усиливаются и ретроспективные ориентации Платона. Движение вперед по шкале познания сопрягается с движением назад по шкале времени. В отличие от «Государства» здесь этот ракурс выражен более четко и конкретно («время Кроноса» и пр.). Это, в указанном ракурсе, – ретроспективная утопия. Но при всем том философские опоры платоновской политической концепции остаются, в общем, теми же самыми, что и в «Государстве»: возможность «идеального государства» и оно само связаны с силой разума, способностью к познанию и обретению знания человеком, его стремлением к добродетели, справедливости как высшему этическому началу, вытекающими методологически и теоретически из онтологии Платона,

¹ Там же. С.123-125, 145-148, 207-209, 221-224, 226-227, 232-236 и др. См., также, комментарии В.Ф. Асмуса к «Государству» (Там же. С.579-613).

² Законы. С.213-214.

его архитектуры мироздания, поскольку образец «идеального государства» - на небе¹.

Что очень важно для политической философии Платона, обоснованием совершенного политического устройства тема «идеального государства» у него не исчерпывается. Характерный аспект ее развития – вопрос об изыскании способа реализации идеального проекта². Схема, описывающая продвижение к совершенному устройству, изменения, которые необходимо для этого осуществить и оказываются тем, что мы можем назвать платоновской концепцией реформы.

В основе переходного процесса лежит активное начало, предопределяющее как сам факт преобразований, так и их содержание. Как пишет Платон, «стоит только дать первый толчок государственному устройству, и оно двинется вперед само, набирая силы, словно колесо»³. Очевидно, характер этого воздействия таков, что оно способно решить принципиальной важности задачу – кинетически обеспечить весь процесс формирования «идеального государства». Далее Платон поясняет, что стоит произойти одной единственной перемене и тогда преобразится все государство. Он, конечно, осознавал всю сложность стоящей задачи, а потому подчеркнул, что «перемена эта не малая и не легкая, но все же она возможна»⁴. Итак, в философском плане исходная позиция Платона обозначена. Она является методологической опорой его политической теории в интересующем нас вопросе: как происходит переход к «идеальному государству». Так что же это за перемена, «не малая и не легкая»? Платон, давая ответ на вопрос, тщательно и пристрастно разбирает тему этого судьбоносного сдвига, изменения, предназначенного сыграть роль решающего толчка в переходе к новому качеству в существовании государства, да и мира в целом.

Для Платона власть стала земным демиургом политических изменений. При этом выступить их генератором власть может только тогда, когда сама претерпит необходимые, отвечающие проекту «идеального государства», изменения. Они заключаются в соединении государственной власти и философии. Платон считает недопустимым их раздельное суще-

¹ Государство. С.420.

² Там же. С.274-275.

³ Там же. С.212.

⁴ Там же. С.275.

ствование, так как при таком положении дел государство никогда не избавится от зол¹.

Гносеологический оптимизм Платона предполагает не только возможность появления, но и существование в обществе людей, способных к постижению истины и бытия. Об этом говорят не только прямые указания такого рода, но, прежде всего, его собственный пример как автора модели «идеального государства». Справедливость требует сказать, что Платон не противопоставляет прямо собственный интеллект интеллекту современников, не рефлексировать себя в качестве единственного обладателя подлинного знания.

Платон, допуская, прекрасно понимал, что сословие философов-правителей, как и два других, все вместе воплощающие справедливость «идеального государства» как строгое следование каждого своему призванию, не способно появиться сразу, одномоментно. Рациональное устройство государства не может не иметь временной протяженности, связанной с необходимостью реализации ряда мероприятий. «Архитектурная» методология Платона, связанная с его представлением о мироустройстве, предполагала процесс «строительства».

Поскольку толчок оказывается актом первостепенной значимости, апелляции Платона к его источнику – власти – категоричны, и весьма. Указания на этот счет неоднократно встречаются и в «Государстве», и в «Законах». Условно их можно разделить на соображения теоретико-методологического плана, когда предлагается общее решение, и конкретного характера, намечающие пути практического осуществления принципиального сдвига в судьбе государства.

В общетеоретическом плане речь идет о соединении философии и власти, что может, происходить двояко: либо по причине какой-нибудь необходимости, «которая заставит этих немногочисленных философов – людей вовсе не дурных, хотя их и называют теперь бесполезными, – принять на себя заботу о государстве», либо «по какому-то божественному наитию не будут охвачены подлинной страстью к подлинной философии сыновья нынешних властителей и царей либо они сами. Считать, что какая-нибудь из этих двух возможностей или они обе – дело неосуществи-

¹Там же. С.275.22.

мое, я лично не нахожу никаких оснований», - пишет Платон¹. Уважительно относясь к божественным первоосновам мира, Платон, между тем, не ограничивается упованием исключительно на божественное наитие или случай, хотя в его философии случай играет до известных пределов самостоятельную, конструктивную роль². Кроме того, взятые на себя философами заботы о государстве не есть результат некоего автоматизма, или само собой разумеющегося для всех деяние. В обществе, как мы видели, существует нерасположение к философии и виновниками его «бывают те посторонние люди, которые шумной ватагой вторгаются куда не следует, поносят людей, проявляя к ним враждебность, и все время позволяют себе личные выпады – иначе говоря, ведут себя совершенно неподобающим для философов образом»³. Однако выход из положения есть, и Платон усматривает его в средствах убеждения. Если люди поймут, что философы говорят правду, они перестанут негодовать и выражать недоверие утверждению, «что никогда, ни в коем случае не будет процветать государство, если его не начертят художники по божественному образцу»⁴. В «Государстве» Платон делает акцент на необходимость разъяснения, рассматривая обращение к разуму как наиболее надежное средство. Преобразование осуществляется философами на разумных началах (разум дает образец совершенства) и методами, обращенными в первую очередь к разуму, ведь «доказательства – это и есть преимущественно орудие философа»⁵.

Определив два варианта начала преобразований, Платон все же склоняется ко второму – приобретению властью философского качества, а не к обретению философами власти. Именно в плоскости приобретения властью философского качества идут его рассуждения. Философия должна занять господствующие позиции при помощи наличной власти, а не ее смены. В дальнейшем эта власть должна сделать возможными необходимые шаги по строительству «идеального государства». Идея греческого философа абсолютно ясна. Среди властителей могут встретиться философские натуры, и «достаточно появиться одному такому лицу,

¹Тм же. С.304.

² Законы. С.180.

³Государство. С.305.

⁴Там же. С.306.

⁵Там же. С.406.

имеющему в своем подчинении государство, и человек этот совершит все то, чему теперь не верят»¹. Итак, мы можем констатировать, что оптимальным источником реформ, с точки зрения Платона, является просвещенная власть в лице правителя.

В «Законах» не только дополнительно прорисовываются мрачные подробности тоталитарного проекта, но и уточняется позиция относительно методов его осуществления. Речь, на мой взгляд, идет скорее не о двух концепциях или моделях «идеального государства» Платона, а о развитии одной концепции и ее разных уровнях в «Государстве» и «Законах». В «Государстве» определена методологическая база политической теории и намечены принципиальные решения политических задач. В «Законах» политико-философский (и тем более чисто философский) уровень размышлений представлен слабее. Серьезные изменения в версии «Законов» действительно есть, но они по преимуществу относятся к платоновской социологии, принципиально не меняя при этом архетипа его политико-философских построений.

Рассматривая в «Законах» слияние философии и власти, Платон пишет не об их двуединстве как обязательной предпосылке преобразований, а предполагает, что во время владычества подходящего правителя появится законодатель, и судьба сведет их воедино. Законодатель рисует план «идеального государства», а правитель, открытый совершенному проекту по своим нравственным и интеллектуальным качествам, практически воплощает его в жизнь. Платон дополняет свою исходную концепцию, возлагая ответственность не просто на власть, а власть тираническую. При этом аргументация Платона носит вполне инструментальный характер.

Посмотрим, какой тип государства и правителя подходит для преобразовательного процесса с точки зрения законодателя, призванного устроить государство совершенным образом. Его ответ, как и самого Платона, таков: «Дайте мне государство с тираническим строем. Пусть тиран будет молод, внимателен, способен к учению, мужествен и от природы великодушен; пусть, кроме того, душа этого тирана обладает теми свойст-

¹Там же. С.307.

вами, которые, как мы сказали раньше, сопровождают каждую из частей добродетели. Только тогда от остальных его свойств будет польза»¹.

Платон мотивирует преимущества тирании прежде всего тем, что трудностей при учреждении «идеального государства» тем больше, чем большим является число правителей. Тирания является такой формой власти, при которой ее единоличный характер сочетается с наибольшей силой в управлении. Поэтому в качестве субъекта реформации царскую власть он ставит лишь на второе место, на третье – демократию, на четвертое – олигархию. Беспредельная, произвольная власть, коей характеризуется тирания, наиболее пригодна. «Если тиран захочет изменить нравы государства, ему не потребуются особых усилий и слишком долгого времени. Хочет ли он приучить своих граждан к добродетельным обычаям или, наоборот, к порочным, ему стоит только самому вступить на избранный им путь»². Абсолютизация возможностей власти, а, следовательно, и ее способностей осуществить преобразования, здесь очевидна. Платон не представляет иного пути правильных изменений, как под руководством властителей. Трудность он видит не в возможности реализации плана властью как политическим институтом, а в наличии соответствующего властителя. Но если такой человек родился и у него «величайшая власть соединяется с разумением и рассудительностью, возникают наилучший государственный строй и наилучшие законы – иного не дано»³.

Поскольку разум у Платона является высшей инстанцией, для греческого философа очевидно, что и в процессе изменений в направлении достижения совершенного устройства государства разум должен выступать в качестве руководящего начала преобразовательной деятельности. Он сравнивает человека с чудесными куклами богов, неизвестно для чего созданными. Внутренние состояния человека словно нити влекут его в разные стороны, но он должен следовать только одному из влечений – к добродетели, «а это и есть златое и священное руководство разума, называемое общим законом государства»⁴. Рассматривая далее соотношение воли и разума, Платон отдает первенство последнему и подчеркивает,

¹ Законы. С.181.

² Там же. С.183.

³ Там же. С.184.

⁴ Там же. С.108-109.

«что и государству, и каждому из нас должно молиться и хлопотать о том, чтобы обладать умом»¹.

Скрупулезно оценивая начальный этап преобразований и их фундаментальные принципы, Платон определяет, как минимум, три важных позиции, относящихся к теории реформы. Во-первых, – о доктринальных предпосылках реформы. Ей должна предшествовать относительно проработанная модель искомого общественно-политического устройства, функции которой для данного случая, как это следует из логики рассуждений Платона, изложены в его концепции «идеального государства». Тем самым намечается направление в развитии реформистской идеи, ориентированное на предварительное мысленное конструирование общественно-политической системы, основанное на совокупности философских предпосылок, моральных ценностей, политических и социальных предпочтений.

Обозначенный подход оказывается естественным образом связанным со второй позицией – о роли разума в реформировании политической (и не только) системы, строительстве «идеального государства». Постигание высших начал мироустройства лежит, согласно Платону, не в области наития или мнения, а в рациональном познании. При этом Платон не исключает роли бога в созидании «идеального государства», но она все же реализуется в связи с разумной деятельностью человека, способного в процессе познания приблизиться к истине, небесному миру. Со всем не случайно он характеризуется и именуется умопостигаемым. Это дает возможность не только создать модель общественного устройства, но и воплотить ее в жизнь. Платон, тем самым, выдвигает идею планирования как условия общественного развития² и необходимой предпосылки

¹ Там же. С.158.

² В своем исследовании античной философии истории А.Ф.Лосев трактует общественное развитие как исторический процесс. Собственно развитие он связывает с движением и считает, что развитие отличается от движения «своей определенной *направленностью*, а именно направленностью постепенно разворачивать то, что в самом начале дано в неразвернутом виде». – Лосев А.Ф. Античная философия истории. Первое полное, исправленное издание. СПб., 2000. С.10-11. Фома Аквинский, рассматривая диалектику потенции (возможности) и акта (действительности) через отношение этих категорий, дает свое понимание движения (в сущности – именно развития): «...Двигать – значит приводить нечто от возможности к действительности». – Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч.1 (Вопросы 1-43). Киев; Москва, 2002. С.25 (Вопрос 2, раздел 3). Фактически обе позиции восходят к Аристотелю, писавшему: «А так как по каждому роду (высказываний – М.Т.) различается, с одной стороны, бытие в возможности, с другой – [бытие] в реальном осуществлении, то я под движением разумею реальное осуществление того, что является возможным, поскольку оно таково». – Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования. СПб.; Киев, 2002. С.358.

преобразований. Последнее не ограничивается планированием преобразования как некоего акта, но и его составляющих. Рациональность буквально пронизывает всю платоновскую теоретико-политическую схему, взятую как в статике, так и в динамике.

В-третьих, это вопрос о роли власти в осуществлении реформы. В его рассмотрении Платоном можно выделить, в свою очередь, три аспекта: 1) в какой мере действующая власть (дореформенного общества) является субъектом реформы; 2) в какой степени она является объектом реформирования; 3) каковы прерогативы власти в осуществлении реформы – т.е. относительно объема и характера преобразований, инициируемых и проводимых ею. В какой мере правители способны самостоятельно осознать необходимость реформации Платон однозначно не объясняет. Это может быть внешний толчок, а может быть и результат рефлексии, связанной с врожденными качествами правителя. Но в остальном, а это касается практической стороны дела, решающая роль как источника преобразований принадлежит именно власти. Однако творческое, в полном смысле слова, начало в действиях власти отсутствует. «Идеальное государство» по существу задано, как задан и путь к нему, и задача власти – осуществление плана, который дается ей философским знанием (обретением истины): либо привнесенным (законодателем) на благодатную почву извне, либо обретенным путем приобщения самой власти в лице правителя к философии.

Проблема реформирования самой власти решается в платоновской концепции положительно: в процессе преобразований старая форма правления (в любом варианте – «стартовая» для перехода к «идеальному государству») должна трансформироваться в правление философов. Необходимо формируется сословие философов-правителей. Причем не только как верхушка правящей элиты, но и как непосредственный аппарат власти. Получается, что социология и политология Платона сливаются. Это оказывается одной из важнейших задач преобразований – самореформирования (изменения содержания и статуса) государственной власти.

Что касается третьего аспекта, то Платон возлагает на власть всю нагрузку по строительству «идеального государства». Власть становится у него не только инициатором преобразований, она активное начало на

всем их протяжении, причем единственное такое начало. Общество не что иное, как материал. Роль власти в реформах абсолютна, тем более, что она имеет в виду благо тех, кто ей подвластен¹. Все это вполне укладывается в дуализм Платона, в его диалектику ума и материи.

Такова первая группа общетеоретических выводов, следующих из концепции Платона в части анализа им начального этапа общественно-политических преобразований. Здесь он всецелый рационалист и институционалист.

Вторая часть платоновской концепции политических изменений связана с анализом их содержания и выявлением роли законов в построении «идеального государства». Основными мероприятиями, которые необходимо осуществить, являются очищение общества от недостатков и пороков, его социальное структурирование в соответствии с принципом разделения труда в «идеальном государстве» и воспитание граждан. Философы-правители не могут ограничиться собственным совершенствованием. Разрабатывая «набросок государственного устройства», они должны взять, словно доску, государство и нравы людей и сперва очистить их, а уж потом вводить законы, т.е. приступать к созидательной деятельности. Стирая и рисуя вновь, они должны сделать человеческие нравы угодными богу, соответствующими тому, что справедливо, прекрасно, рассудительно². В аспекте социальной стратификации это будет институализация сословного деления общества. Средством создания прообраза человека, которому присущи богоподобные свойства, становится воспитание. Но оно относится к высшим сословиям.

Говоря в «Государстве» об очищении государства и нравов людей, Платон ограничивается, по сути, констатацией необходимости этой акции и переводит решение вопроса в позитивную плоскость – детальную разработку социально-нравственной педагогики и изложение своих взглядов на образование. Режим очищения предполагается довольно щадящим, если вспомнить о том, что в этом трактате он выступает сторонником использования методов разъяснения и убеждения как проявления разумного начала в строительстве «идеального государства».

¹ Государство. С.116.

² Там же. С.306.

В «Законах» позиция Платона уточняется и ужесточается. Здесь в своей политической прагматике он делает акцент на принуждение и насилие, понимая при этом очищение не как деятельность в духовной сфере, но уподобляя усилия власти работе пастуха, отделяющего в стаде здоровых животных от нездоровых, породистых от непородистых и отсылающего негодных животных в какие-нибудь другие стада. Иначе труд, потраченный как на тело, так и на душу, будет тщетным и напрасным, поскольку природная испорченность и скверное воспитание погубят и тех, кто обладает здоровым и чистым нравом и телом¹. Получается, что Платон откровенно формулирует задачу прямой и бескомпромиссной социальной чистки, выступая сторонником беспощадных методов как наиболее соответствующих поставленным целям. Существуют мягкие и тягостные способы очищения. Тягостными, называемыми Платоном и наилучшими, может воспользоваться правитель, одновременно являющийся законодателем и тираном. Наилучший способ мучителен, но он влечет за собой справедливое возмездие, заканчивающееся смертью или изгнанием, как это бывает относительно преступников, чрезвычайно вредных для государства. Более мягкий способ, надо заметить, тоже далек от гуманности. Если неимущие, по причине недостатка воспитания, выкажут «склонность выступить против имущих, это станет болезнью, вкравшейся в государство. Поэтому их надо выслать прочь, делая это, однако, в высшей степени дружелюбно и смягчая их удаление названием «переселение». Так или иначе всякому законодателю надлежит это сделать сразу»². Определяя очищение как важную составную часть реформ, Платон и в этой связи высказывает свои социальные пристрастия. Существенно и заключительное положение. Оно характеризует Платона как сторонника решительных действий власти, что совершенно органично для его предпочтения тирании. В рамках рассуждений Платона, произведя очищение, можно приступить, несколько условно выделяя последовательность этапов, к воспитанию граждан (в широком смысле он включает сюда и образование). Роль воспитания чрезвычайно велика. Оно оказывается залогом осуществления и существования «идеального государства».

¹ Законы. С.208-209.

² Там же. С.209.

Правильное воспитание пробуждает в человеке хорошие природные задатки. Ошибки в этой сфере, нарушающие порядок новшества в искусствах приводят в конце концов к порче государства¹. Воспитание тождественно высшим целям существования и философско-нравственному смыслу «идеального государства». Оно, согласно Платону, есть то, без чего ни один человек не может обойтись, «то, что с детства ведет к добродетели, заставляя человека страстно желать и стремиться стать совершенным гражданином, умеющим справедливо подчиняться или властвовать». И далее он как бы завершает свой панегирик воспитанию, характеризуя воспитанность как «самое прекрасное из того, что имеют лучшие люди»².

В определении своей позиции в отношении воспитания и его роли в формировании «идеального государства» Платон не ограничивается его нравственными и эстетическими оценками. Воспитание имеет в первую очередь политическое предназначение, поскольку от него «в конце концов зависит вполне определенный и выраженный результат: либо благо, либо его противоположность»³, т.е. если исходить из платоновских философских предпосылок политической теории, возникновение и существование всей государственной системы. Формирование «нового человека», помещенного в рамки отвечающей идеалам справедливости социальной структуры, является у Платона социально-антропологическим фундаментом совершенного правления, общественного устройства в целом. Отсюда и его пристальное внимание к воспитанию как содержательной стороне преобразований. Оговорюсь, что здесь, несмотря на декларирование всеобщности воспитания, главный объект внимания Платона стражи и формирующееся из их среды сословие философов-правителей. Строго иерархическое устройство общества с заранее заданными функциями каждого из сословий определяет на роль политической элиты только высшее из них. При этом социальную мобильность снизу вверх Платон фактически не допускает.

Для управления государством нужны люди просвещенные и сведущие в истине, но не замыкающиеся одновременно в самоусовершенствовании. Рассматривая воспитание философов-правителей как важнейшую

¹ Государство. С.212.

² Законы. С.107-108.

³ Государство. С.214.

задачу основателей государства, Платон считает допустимым использовать принуждение. Необходимо «заставить лучшие натуры учиться тому познанию, которое мы раньше называли самым высоким, то есть умению видеть благо и совершать к нему восхождение». Получив соответствующее воспитание, они должны будут заняться полезными делами. «Выдающихся людей он (закон – М.Т.) включает в государство не для того, чтобы предоставить им возможность уклоняться куда кто хочет, но чтобы самому пользоваться ими для укрепления государства»¹. Воспитание для Платона есть, прежде всего, обучение искусству управления, формирование знаний, качеств личности, соответствующих высшим началам бытия. Очевидно, что это воспроизводящийся процесс, причем воспитание первой когорты правителей, означающее установление «идеального государства», имеет свою длительность, происходит постепенно, а не является разовым актом. Должно пройти время, в течение которого сложится сословие философов-правителей. Когда это произойдет, «тогда, – говорит Платон, – государство будет у нас с вами устроено уже наяву, а не во сне, как это происходит сейчас в большинстве государств, где идут междоусобные войны и призрачные сражения за власть, – будто это какое-то великое благо»².

Если построение «идеального государства» рассматривать во всей целостности, то мы можем констатировать, что Платон выстраивает преобразования как постепенный процесс, выступает как сторонник относительно поэтапных (они налагаются друг на друга, как, к примеру, воспитание и социальное структурирование), но кардинальных по своей глубине и фронтальных по широте охвата изменений. Все сферы общественной жизни оказываются объектом реформ. Нормативным каркасом реформ и, одновременно, объектом преобразований, являются законы. В несовершенном государстве существуют и аналогичные законы. Их изменение одна из важнейших задач при создании «идеального государства», поскольку как таковые они регулятор общественных отношений. Законы, вводимые создателями «идеального государства», призваны обеспечить и закрепить новый общественно-политический строй.

¹ Там же. С.327.

² Там же. С.328.

Касательно законов – их роли в устройстве «идеального государства», соотношения закона и власти, у Платона много неясного. Он четко и последовательно не сформулировал свою точку зрения на данный счет. Но достаточно ясно, что специально того не оговаривая, Платон выделяет два уровня законов. Хотя из текста не всегда следует, о какого рода законах у него говорится.

Во-первых, это закон устройства умопостигаемого мира, закон доступный человеческому познанию и тождественный истине. Речь идет о разуме в высшем смысле слова, а как отмечалось ранее, Платон рассматривает руководство разума как общий закон государства. Правитель не может не соотносить своих действий с принципами мироустройства, его «рисунком», земным отражением которых является «идеальное государство». По сути это космический, божественный закон, выступающий в виде разумного принципа правления и устройства государства. В этом смысле законосообразное устройство и правление – разумное устройство и правление. Если учитывать, что идея блага занимает высшее положение в иерархии умопостигаемого мира, справедливость есть цель «идеального государства», а благое, справедливое и прекрасное не могут быть отделены друг от друга¹, становится ясным, что именно этот – божественный – закон, реализующий себя как разумное начало всего, ставит своей целью «благо всего государства»². Божественный закон, мировой разум выше философа-правителя. В каком-то смысле он сама модель «идеального государства» и его строительства, фундаментальный критерий и коррелят деятельности философа-правителя.

Имея в виду дуализм Платона – удвоение мира в его философии, объяснимо, что он при рассмотрении проблемы высшего закона применительно к реформации государства соединяет воедино свою онтологию, гносеологию и праксиологию. Подлинный мир есть мир разума (онтологический разум), его калькой является «идеальное государство». С помощью разума, присущего немногим (гносеологический разум), можно познать истину (онтологический разум). На этой основе, опять-таки с помощью разума (праксиологический разум), можно осуществить переустройство государства согласно образцу (своего рода обратная онтоло-

¹ Законы. С.128-129.

² Государство. С.327.

гизация умопостигаемых сущностей, если рассматривать образец как результат духовной деятельности). Так можно реконструировать философское обоснование закона первого уровня и его роли в преобразовании государственного устройства.

Во-вторых, позитивные законы, законы устанавливаемые законодателем в развитие высших законов мироустройства. Законодатель, т.е. философ-правитель, выше этих человеческих законов. При такой трактовке снимается противоречие платоновских высказываний, когда в одном случае он говорит о верховенстве закона, а в другом – правителя. Так в «Политике» утверждается, что истинный политик (идеальный правитель) выше закона. Закон является частью царского искусства и прекраснее всего, когда сила не у закона, а у царственного мужа, обладающего разумом. Уподобляя правление искусству врачевания, Платон выдвигает на первый план деятельность правителя и его инициативы в разрешении конкретных ситуаций, где руководящим началом являются принципы разума. Закон же дает лишь общие правила и не может со всей точностью и справедливостью охватить то, что является наилучшим для каждого¹. Вполне очевидно, что здесь подразумеваются человеческие законы.

Мысль о превосходстве власти над позитивными законами в дальнейшем упрочивается. Говоря о божественном устройении мира как разумном и считая, что задачей правителя является управление на основах постижения истины, Платон в «Законах» совершенно четко подтверждает свой скепсис относительно потенциала позитивных законов: «Ни закон, ни какой бы то ни было распорядок не стоят выше знания. Не может разум быть чьим-либо послушным рабом; нет он должен править всем, если только по своей природе подлинно свободен. Но в наше время этого нигде не встретишь, разве что только в малых размерах. Поэтому надо принять то, что после разума находится на втором месте, - закон и порядок, которые охватывают своим взором многое, но не могут охватить всего»². Некоторый пессимизм заключительной части высказывания, - следствие сомнений Платона относительно достижимости «первого по достоинству» государства, подобного идеальному общественному строю «Государства». Поскольку истинное знание доступно немногим, а удел

¹ Политик. С.58-60.

² Законы. С.366.

большинства – невежество, закон как всеобщий разумный принцип мира не может быть императивом для всех. Если бы это было возможным, без позитивного закона можно было бы обойтись. Но поскольку это не так, возникает потребность в установлении творимых философами-правителями (законодателями) человеческих законов, регламентирующих и регулирующих переход к «идеальному государству» и всю его жизнедеятельность и не распространяющихся на власть.

В реальной практике Платон придает законам большое значение. Для него «идеальное государство» и законы находятся в диалектической связи, поскольку «всега дальше отходит от разума то, что отклоняется от закона и порядка»¹. Это означает, что продвижение к «идеальному государству», его строительство есть в то же время следование закону и продвижение в сторону закона. Здесь можно говорить о законах обоих уровней.

Будучи апологетом стабильности (идеальные сущности, репродуцируемые в «идеальном государстве», сами по себе неподвижны), переходящей в полную политико-социальную статику, Платон рассматривает законы как средство ее обеспечения. И наоборот. Нарушение законов переворачивает все в государстве вверх дном. При этом, будучи сторонником всеобщей регламентации, он считает, что даже игры детей должны соответствовать законам, потому что если дети не соблюдают правил, из них не вырастут законопослушные граждане². Эта регламентация приобретает в «Законах» поистине тотальный и мелочный характер. Большая часть этой книги и посвящена скрупулезному описанию позитивных законов.

Выполняя руководящие, регламентирующие и регулирующие функции, законы в платоновской концепции политических изменений еще более усиливают их целесообразный и рациональный характер (что свойственно реформе как форме изменений), схематизируют преобразовательный процесс, обеспечивают и нормативно закрепляют изменения и их результаты. Как бы Платон не трактовал законы, правовой аспект его теории реформ не может быть преуменьшен. Он фактически ставит проблему легитимности нового общественного строя и ведущих к нему преоб-

¹ Государство. С.413.

² Там же. С.213.

разований, хотя и решает ее по сути дела в рамках своей тоталитарной аксиологии.

Подводя итоги можно сказать, что в политико-философской теории Платона намечен ряд основных позиций концепции реформистских изменений. Речь, само собой, идет не столько о содержательном аспекте переходных преобразований, хотя в ряде случаев Платон оказывается достаточно проницательным мыслителем, сколько о постановке проблем, фиксируемых рубежах реформы и признаках этой формы общественно-политических изменений.

Вопросы для самоконтроля:

- Каким формам общественного устройства противопоставляет свое идеальное государство Платон?
- На какие типы общественного устройства прошлого опирался Платон?
- Проговорите смысл «эсхатологического тоталитарного проекта».
- Каковы основные узловые точки платоновской философской картины мира?
- О какой «одной единственной перемене» говорит Платон, как начале преобразования в сторону идеального государства?
- Место «тирании» в движении к идеальному государству Платона.
- Платон о «мягких» и «тягостных» способах очищения государственного организма.
- Неясности у Платона относительно соотношения закона и власти в устройстве «идеального государства».

ОЧЕРК 2. ПРОБЛЕМА ПОЛИТИЧЕСКИХ ИЗМЕНЕНИЙ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ОСОБОСТЬ ВЗГЛЯДА

Средневековая европейская (как западная, так и восточная) политическая философия основывается на принципах христианских теологии и философии. Для нее имеет первостепенное значение связанная с религией метафизика, в которой Бог является Творцом, Промыслителем и Спасителем. Постольку ответ на любой вопрос, возникший в связи с политической жизнью общества, мог искаться и быть получен только в соответствующих координатах, т.е. там, где божественная «вертикаль» имеет неоспоримое онтологическое преимущество перед земной «горизонталью». Будучи укорененной в религии, средневековая политическая философия рассматривала политические процессы и явления не вопреки, а в соответствии с ней, имея в виду, что земная жизнь временна, а задачей человека, созданного «по образу», является быть «по подобию». Другой особенностью средневековой политической мысли было то, что в ее логике понятия власти и личности властителя оказывались неразрывно связанными.

Василий Великий¹ в «Беседе первой о сотворении человека *по образу*» рассматривает соотношение *подобия* с христианством. Подобие он толкует исходя из евангельского установления: «*Будьте совершенны, как Отец ваш Небесный совершенен есть* (Мф. 5:48). Понял теперь, в чем состоит дарование нам Господом [бытия] по подобию? *Ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми, и посылает дождь на праведных и неправедных* (Мф. 5:45). Если ты станешь врагом зла, забудешь прошлые обиды и вражду, если будешь любить своих братьев и сочувствовать им, то уподобишься Богу. Если то всего сердца простишь врагу своему, то уподобишься Богу. Если ты относишься к брату, погрешившему против тебя, так же, как Бог относится к тебе, грешнику, ты своим состраданием к ближнему уподобляешься Богу. Таким образом ты обладаешь тем, что *по образу*, будучи [существом] разумным, *по подобию* же становишься, стяжевая благодать. *Облекись в милосердие и благодать* (Кол. 3:12), *дабы облечься во Христа* (Гал. 3:27). Делами, которы-

¹ Выдающийся христианский писатель, один из величайших Отцов Церкви. Принадлежность цитируемого труда Василию Великому некоторыми патрологами оспаривается.

ми ты одеваешься в милосердие, ты одеваешься во Христа и благодаря близости к Нему становишься близким Богу. <...>

– Каким же образом мы достигаем того, что *по подобию*?

– Через Евангелие.

– Что такое христианство?

– Это уподобление Богу в той мере, в какой это возможно для природы человеческой. Если ты по милости Божией решил быть христианином, торопись стать подобным Богу, оденься во Христа»¹.

В свою очередь, истолковывая слова Книги Бытия: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему» (Быт.1:26), систематизатор христианской теоретической мысли Иоанн Дамаскин пишет о том, что выражение «по образу» указывает на способность ума и свободы. Бог создал человека безгрешным и по воле свободным. Безгрешным не потому, разъясняет Иоанн Дамаскин, что человек не был восприимчив к греху, но потому, что возможность греха заключалась в его свободной воле, а не в его природе. Это значит, продолжает он, что при содействии Божественной благодати человек имел возможность и преуспевать в добре, но в силу своей свободной воли, и при попусчении Божиим, оставить добро и оказаться во зле: ведь то, что делается по принуждению, не есть добродетель. Душа, по Дамаскину, есть существо свободное, обладающее способностью хотения и действия. Она доступна изменению со стороны воли, как это свойственно тварному существу².

В Средние века именно в таком измерении – в соотношении с путем к Богу – теоретически разрешались, в конечном счете, любые жизненные человеческие проблемы, в том числе политики и власти, общественных изменений.

Следует иметь в виду, что в христианской *философии* ответ на любой вопрос, в конечном счете, опосредуется Иисусом Христом, всей совокупностью основ христианского вероучения, носит, тем самым, теологизированный характер. Поэтому в Средние века политическая философия (иногда ее называют политической теологией, что, строго говоря, не совсем одно и то же, поскольку политическая теология говорит в первую очередь о власти Бога) приобретает характер знания, рассматривающего

¹ Святитель Василий Великий. Творения: В 2 т. Том первый. М., 2008. С.442-443.

² Св. Иоанн Дамаскин. Источник знания. СПб., 2006. С. 160-161.

земную (политическую) «горизонталь» в постоянном соотношении с метафизической (божественной) «вертикалью», венчаемой Богом-Троицей и Его Второй Ипостасью – Иисусом Христом. Трансцендентный Личностный Абсолют в этой вертикали – Бог-Сын (Иисус Христос), единосущный Отцу и Святому Духу – принципиально не интерпретируется рационально-логически как понятие, поскольку им не является, а поэтому в привычную для современного сознания «позитивную науку» не вписывается.

С точки зрения христианской философии «Бог действует через всякого царя и всякого начальника, вне зависимости от того, симпатизируют они христианству или нет. Именно поэтому ни Сам Христос, ни апостолы, ни апологеты II века, ни Великие Каппадокийцы (Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский – М.Т.) не были социальными реформаторами и не призывали к переустройству общественных структур. За двадцать веков своей истории христианство не создало особой социальной доктрины, а его нравственное учение всегда было обращено к отдельной человеческой личности, а не к безликим «массам», структурам и социумам. Христиане никогда не считали этот мир идеальным, но они были убеждены в том, что создать на земле рай путем социальных преобразований невозможно до тех пор, пока человек остается в своем падшем состоянии. Отсюда спокойное и сознательное послушание христиан властям предержащим, отказ от участия в борьбе за гражданские права и свободы. Истинная свобода для христианина – не в том, чтобы освободиться от власти начальника, господина или царя, но в том, чтобы стать духовно свободным, высвободиться из оков греха»¹.

Тем не менее, игнорировать исторические реальности теолого-философская мысль Средневековья не могла и не собиралась. Она живо откликалась на политические события, давая им трактовку в собственной метафизической логике и антропологии. Так обстояло дело и с проблемой политических изменений – реорганизации или смены власти. Однако «вход» в эту проблему был для политической философии того времени теоретически и методологически невозможен без предварительного решения задач более общего, значимого для нее, характера.

¹ Епископ Иларион (Алфеев). Жизнь и учение святителя Григория Богослова. Изд. 3-е, испр. и дополн. М., 2007. С.176.

Прежде всего, это вопрос о допустимости человеческого вторжения в сам институт власти, учрежденный Богом. При этом земная власть, как и земное существование в целом, вовсе не рассматривались в логике христианской онтологии как явления первостепенной значимости. Устремления человека диктовались божественной вертикалью, а не земной горизонталью, к которой принадлежали политическая сфера и институт власти. Поэтому формулировка вопроса о политической реформе в современном значении слов была проблематичной, ей препятствовал де-факто принцип легитимности. Тем не менее, в действительной жизни политика отнюдь не была маргинализирована. Учитывая же, что в Средние века носителем власти в подавляющем большинстве случаев выступал монарх, вопрос о власти, так или иначе, концентрировался не только на самом монархическом принципе, но и просто на личности правителя, приобретал конкретный характер, а само изменение власти понималось в персонализированном ракурсе. В этой связи, действительным вопросом, имеющим непосредственное отношение к обсуждению самой возможности каких бы то ни было изменений, связанных с властью и ее носителем – государем, был вопрос о том, является ли любой властитель богопоставленным, или – нет, и как это соотносится с принципом богоустановленности власти как института. Проблема оказывалась в теоретическом и идеологическом пространстве упомянутого принципа легитимности. Таким образом, при рассмотрении проблемы политических изменений в Средние века соотношение богопоставленности государя (царя) и богоустановленности власти как общественного института не может быть обойдено вниманием, поскольку разрешение этой задачи позволяет конкретизировать вопрос об отношении к политическим изменениям, существующей власти, в ее персонифицированном виде в первую очередь. Иного варианта в Средние века для политической философии просто не могло быть. Следовательно, нет его и для нас в ракурсе осмысления средневековой политической философии.

В средневековой политической мысли вопрос о богопоставленности государя – это вопрос и теологический, и идеологический, и психологический, и просто практический, имевший первостепенное значение для формулы легитимации власти, теоретического разрешения задачи легитимации власти государя, а как ее оборотной стороны – лояльности под-

данных. В логике политической теории он был в первую очередь вопросом политической теологии, а потому не случайно, в том или ином ракурсе, затрагивался богословами-философами святоотеческой традиции. Параметрами разрешения проблемы богопоставленности были рассмотрение каждого правителя как богопоставленного, или непризнание необходимости богопоставления для каждого случая. Любой из ответов на вопрос предполагал совершенно определенные теоретические (и практические) следствия. Парадоксально, но прямые и однозначные ответы на эти вопросы в ученой теологии содержатся крайне редко, что свидетельствует об их крайне сложном (и запутанном) и недогматическом характере¹. Пожалуй, единственным, кто без обиняков, последовательно и внятно, определился относительно этих вопросов, был великий экзегет и проповедник христианского вероучения IV века св. Иоанн Златоуст. Интерпретируя Послание к Римлянам ап. Павла, где содержится нормативное для христианства апостольское высказывание о власти, Иоанн Златоуст пишет: «Первое основание такого законоположения, удовлетворяющее и правильным рассудочным доводам, состоит в том, что власти учреждены от Бога: *Ибо нет власти не от Бога*, – говорит апостол (Рим. 13:1). Как это? Неужели всякий начальник поставлен от Бога? “Не то говорю я, – отвечает апостол. – У меня теперь идет речь не о каждом начальнике в отдельности, но о самой власти. Существование властей, причем одни начальствуют, а другие подчиняются, и то обстоятельство, что все происходит не случайно и произвольно, так чтобы народы носились туда и сюда, подобно волнам, – все это я называю делом Божией Премудрости”.

Потому апостол и не сказал, что “нет начальника, который не был бы поставлен от Бога”, но рассуждает вообще о существовании власти и говорит: *Ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены*.

Так и Премудрый, когда говорит, что *от Господа жена сочетается с мужем* (Притч. 19:14), понимает здесь, что брак установлен Богом, а не то, что Бог сочетает каждого вступающего в брак, так как мы видим, что многие вступают в брак с дурным намерением и не по закону брака, и этого мы, конечно, не можем вменить Богу»². Конечно, Иоанн Златоуст

¹ Наличие в религиозно-политической идеологии Средних веков той или иной устойчивой формулы еще не есть свидетельство ее формально-догматического характера.

² Святитель Иоанн Златоуст. Полное собрание творений. Том IX, Книга 2. М., 2009. С.363.

как христианский мыслитель не исключал возможности наказательного поставления царя. Вопрос не в этом, а в принципиальном на него ответе, который для Златоуста был, как мы убедились, очевиден.

В Средние века, тем не менее, данная проблема была смещена в область религиозно-политической идеологии, что вполне объяснимо, где она приобрела фактически однозначный характер: любой государь от Бога. По-другому и быть не могло. Нас же интересует политико-философский, а не прагматический идеологический дискурс Средневековья. Поэтому целесообразно обратиться к основаниям христианского мышления о власти – Священному Писанию.

Божественное учреждение земной власти как принципа сомнений в политической теологии вызвать не могло (и не может): библейские тексты однозначно говорят о нем. Человеческая власть была создана Богом в шестой день творения как владычество человека над животным миром и над всей землею: «И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими [и над зверями,] и над птицами небесными, [и над всяким скотом, и над всей землею,] и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт.1:28). Постулат о богоустановленности власти человека над миром присутствует и в других книгах Библии: «...поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его» (Пс.8:7); «...и дал им власть над всем, что на ней (земле – М.Т.)» (Сирах.17:2); «...славою и честью увенчал его, и поставил его над делами рук Твоих, все покорил под ноги его. Когда же покорил ему все, то не оставил ничего непокоренным ему» (Евр.2:7-8), отражен в творениях отцов Церкви. Так, в частности, Иоанн Дамаскин писал: «...Он назначил его царем на земле»¹.

Господство человека над человеком первоначально как господство мужа над женой Бог установил после грехопадения: «...и он будет господствовать над тобою» (Быт.3,16). Тем самым в «историю» человек входит уже с установленным Богом принципом власти как господством человека над человеком. Божественное установление (происхождение,

¹Иоанн Дамаскин. О жизни Варлаама и Иоасафа // Жития святых, написанные святыми. М., 2007. С. 390. Современная наука ставит авторство Иоанна Дамаскина под сомнение. Однако для Средневековья оно было очевидным. Здесь имел значение аргумент к авторитету.

теогенезис) власти как социального института закрепляется в знаменитой формуле апостола Павла: «...нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» (Рим.13:1). Под «существующими властями» апостол, что было очевидно для Златоуста, имел в виду *властные prerogативы* правителей Рима, провинций и сопредельных государств, а не самих властителей в персональном плане.

Вопрос же о богопоставленности царя в Библии столь четкого ответа не имел, а, соответственно, проблема соотношения богоустановленности и богопоставленности могла трактоваться различным образом: как в ракурсе их отождествления, так и разведения, когда власть царя была богоустановленной, но сам царь мог оказаться не богопоставленным. В некоторых случаях были допустимы, как минимум, сомнения в богопоставленности конкретного царя.

Дополнительные трудности в трактовку обязательности наличия персональной божественной санкции у всех царей привносит проблема неблагочестивого царя, его неподлинности в смысле соответствия деяний божественным законам. Если каждый царь богопоставлен, то и тиран («мучитель» в древнерусских текстах) именно в качестве тирана оказывается богопоставленным, любой захват власти, ее узурпация становятся также санкционированными Свыше. Согласиться с этим в реалиях жизни было невозможно. Другое дело, что средневековое сознание не только не исключало отдавание народа во власть тирана в наказание, а наоборот, предполагало это вполне возможным, чему, правда, требовалось соответствующее обоснование.

В Ветхом Завете есть, казалось бы, достаточно прямые указания на счет богопоставленности не только любого царя, но просто правителя: «Итак слушайте, цари, и разумеите, научитесь, судьи концов земли! Внимайте, обладатели множества и гордящиеся пред народами! От Господа дана вам держава, и сила – от Вышнего, Который исследует ваши дела и испытает намерения» (Прем.6:1-3); «Каждому народу поставил Он вожда, а Израиль есть удел Господа» (Сир.17:14-15); «И сказал Даниил: да будет благословенно имя Господа от века и до века! ибо у Него мудрость и сила; Он изменяет времена и лета, низлагает царей и поставляет царей...» (Дан.2:20-21).

На первый взгляд приведенные цитаты прямо и вполне достаточно говорят о том, что любой царь (правитель) является богопоставленным. Тем более, что в Книге Премудрости Соломона упоминаются «гордящиеся пред народами», что говорит об их греховности и известном несоответствии природе властителя, угодного Богу; в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова прямо говорится, что Бог каждому народу, кроме Израиля (там власть до воцарения Саула носила теократический характер: царем Израиля непосредственно являлся Бог - Царь Небесный), поставил вождя.

Между тем существуют библейские тексты другого рода, не позволяющие сделать однозначного вывода на предмет всеобщего и необходимого характера богопоставленности. Речь идет о фактах библейской истории, применительно к которым в текстах Священного Писания ничего не говорится о том, что упоминаемый властитель был богопоставленным. В Книге Бытия о Нимроде, первом ветхозаветном царе, говорится, что «сей начал быть силен на земле» (Быт.10:8) и «царство его в начале составляли: Вавилон, Эрех, Аккад и Халне в земле Сеннаар» (Быт.10:10). Далее в Библии первое выражение воспроизводится практически буквально: «...сей начал быть сильным на земле» (1 Пар.1:10). Библейский текст ничего напрямую о богопоставленности Нимрода не говорит.

Иосиф Флавий в «Иудейских древностях» писал о Нимроде так: «К такому дерзкому ослушанию относительно Господа Бога побудил их Немврод (так в тексте – М.Т.), внук Хама, сына Ноева, человек отважный и отличавшийся огромной физической силою. Он убедил их не приписывать своего благоденствия Господу Бог, а считать причиной своего благополучия собственную свою доблесть. Спустя немного времени Немврод стал домогаться верховной власти, будучи убежден, что люди только в том случае перестанут бояться Бога и отпадут от него, если согласятся жить под властною защитою его, Немврода»¹. Далее Флавий указывает на самовольное овладение Нимродом властью: «Немврод же, сын Хуса, остался у вавилонян и завладел, как у меня было показано выше, там престолом»². Флавиева трактовка воцарения Нимрода несомненно означает отсутствие у него богопоставленности.

¹ Иосиф Флавий. Иудейские древности. В 2 т. Т.1. Кн.1-12. М., 2004. С. 45.

² Там же. С. 48.

В Ветхом Завете есть и другое, более существенное, свидетельство возможности «естественного» поставления на царство, приобретения власти без непосредственного участия Бога. В Книге Судей Израилевых подробно изложена история Авимелеха, сына Гедеона (Иероваала) от наложницы (что говорит об известной неполноценности его изначально-го статуса). После смерти отца Авимелех пошел к племени отца матери своей и убедил соплеменников в том, что для них будет лучше, если ими будет владеть один, а не все семьдесят сыновей Гедеона, братьев Авимелеха. На деньги, данные ему братьями матери, он нанял убийц и расправился с собственными братьями, кроме скрывшегося младшего. «И собрались все жители Сихемские и весь дом Милло, и пошли и поставили царем Авимелеха у дуба, что близ Сихема» (Суд.9:1-6). Ясно, что Авимелех был поставлен людьми, а не Богом, тем более, что в это время Израиль имел теократическую власть и поставление Богом первого земного царя у потомков Авраама произошло позднее. Им был Саул. В случае с Авимелехом мы имеем дело с незаконным захватом власти, осуществленном заговорщическим методом, иными словами – с государственным переворотом, содержанием которого было фактическое вторжение в систему организации власти. Судьба Авимелеха была печальной. Однако в дальнейшем реформация системы власти все же была осуществлена, но произошла она по промыслу Бога. Происходило это следующим образом.

Когда пророк Самуил, судья Израиля, состарился, он поставил судьями над Израилем своих сыновей, «но сыновья его не ходили путями его, а уклонились в корысть и брали подарки, и судили превратно. И собрались все старейшины Израиля, и пришли к Самуилу в Раму, и сказали ему: вот, ты состарился, а сыновья твои не ходят путями твоими; итак поставь над нами царя, чтобы он судил нас, как у прочих народов» (1 Цар.8:1-5)¹. Согласно дальнейшей библейской истории Самуил обратился к Богу, «и сказал Господь Самуилу: послушай голоса народа во всем, что они говорят тебе; ибо не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними; как они поступали с того дня, в который Я вывел их из Египта, и до сего дня, оставляли Меня и служили иным богам, так

¹ Бог предвещал, что это случится, и задолго до времен Самуила обещал Аврааму, что произведет от него народы, и от него произойдут цари (Быт.17:6).

поступают они с тобою; итак послушай голоса их; только представь им и объяви им права царя, который будет царствовать над ними» (1 Цар.8:7-9). В этой истории, в отличие от случая с Авимелехом, народ не стал действовать самочинно, а обратился к авторитету – Самуилу. Тот, в свою очередь, – к Богу.

Права царя, определенные Богом, были весьма обременительными, фактически означали наказательность царепоставления, недовольство Всевышнего. Однако народ условия принял, не послушавшись Самуила, «и сказал: нет, пусть царь будет над нами, и мы будем как прочие народы: будет судить нас царь наш, и ходить пред нами, и вести войны наши. И выслушал Самуил все слова народа, и пересказал их вслух Господа. И сказал Господь Самуилу: послушай голоса их и поставь им царя» (1 Цар.8:19-22). Бог выбрал Саула и сообщил об этом Самуилу, повелев ему помазать Саула в правители народу Своему – Израилю. «И взял Самуил сосуд с елеем и вылил на голову его, и поцеловал его и сказал: вот, Господь помазывает тебя в правителя наследия Своего [в Израиле, и ты будешь царствовать над народом Господним...]» (1 Цар.9:15-17; 10:1). Саул безусловно имел статус богопоставленного царя, что отражено и в Новом Завете: «Потом просили они царя, и Бог дал им Саула» (Деян.13:21).

В данном сюжете библейской истории мы оказываемся перед лицом подлинной политической реформы – смены теократии монархией. Эта реформа целенаправленно осуществлена и легитимирована Богом. Это, если можно так выразиться, классический вариант политического реформизма в модусе политической теологии. Высшая сила вмешивается в организацию системы власти и изменяет ее. Меняется, по сути, вся политическая система. Не будем забывать, что древние евреи, а затем и христиане, мыслили этот библейский эпизод во всех его нюансах как бывший на самом деле, и не иначе. Более того, в рассматриваемом случае Божественное реформаторство не осуществляется одноактно, носит постепенный и целенаправленный характер.

Впоследствии, как выяснилось, Бог разочаровался в Сауле: «И было слово Господа к Самуилу такое: жалею, что поставил Я Саула царем, ибо он отвратился от Меня и слова Моего не исполнил» (1 Цар.15:10-11). В Первой книге Царств подробно описываются причины потери Саулом благоволения Божия, процесс отхождения Бога от него и передачи благо-

воления другому избраннику, при том, что Саул продолжал быть царем. Эта «диалектика» священного и мирского довольно показательна с точки зрения проблемы понимания богопоставленности и политического реформаторства в Ветхом Завете, которое оказывается непосредственно связанным с божественным промыслом и действием в мире.

Прегрешения Саула приводят к тому, что Бог его отвергает. «И сказал Господь Самуилу: доколе будешь ты печалиться о Сауле, которого Я отверг, чтоб он не был царем над Израилем? Наполни рог твой елеем и пойди; Я пошлю тебя к Иессею Вифлеемлянину, ибо между сыновьями его Я усмотрел Себе царя» (1 Цар.16:1). Самуил выполнил желание Бога и нашел избранника Божия. «И взял Самуил рог с елеем и помазал его среди братьев его, и почивал Дух Господень на Давиде с того дня и после» (1 Цар.16:13). Став помазанником Божьим Давид, однако, не сразу стал царем, а поначалу служил царю Саулу.

После перипетий войн, политической борьбы и интриг и смерти Саула Давид становится царем над домом Иудиным: «И пришли мужи Иудины и помазали там Давида на царство над домом Иудиным» (2 Цар.2:4). В конце концов «пришли все колена Израилевы к Давиду в Хеврон и сказали: вот, мы – кости твои и плоть твоя; еще вчера и третьего дня, когда Саул царствовал над нами, ты выводил и вводил Израиля; и сказал Господь тебе: «ты будешь пасти народ Мой Израиля и ты будешь вождем Израиля». И пришли все старейшины Израиля к царю в Хеврон, и заключил с ними царь Давид завет в Хевроне пред Господом; и помазали Давида в цари над [всеми] Израилем» (2 Цар.5:1-3).

Собственно, акт избрания Давида Богом в будущие цари и его священо-символическое помазание Самуилом, после которого на Давиде почивал Святой Дух, были осуществлены задолго до того, как погиб Саул – царь, отвергнутый Богом, но не лишенный при этом царского титула и самого царства. Предопределяя Давида в цари Израиля, тем самым уже поставляя его на царство, Бог в исторической канве осуществляет это как бы через естественный ход событий: после смерти Саула сначала Давида на царство помазали мужи Иудины, а затем он заключил со старейшинами Израиля союз и его помазали в цари Израиля. Если первое помазание, совершенное Самуилом по прямому указанию Господа, бесспорно, имело священо-символический смысл, и Давид знал об определенной ему Бо-

гом судьбе, то второе и третье были актами ритуально-символическими, находившимися в событийно-историческом ряде, являвшимся проявлением Высшей Воли, уже поставившей Давида на царство, оставшегося, в отличие от Саула, угодным Богу навсегда.

Подлинное и исчерпывающее поставление Давида на царство было осуществлено Богом, когда Он избрал его. Все остальное – лишь различные по статусу символы этого акта Божественной Воли и ступени Ею предначертанной логики развития событий. С «точки зрения» Бога богопоставлением становилось само Его решение, а помазание лишь символизировало Священную Волю, было предназначено для избранника и всех остальных. Это означает, что, рассуждая теологически корректно, помазание как религиозный ритуал не исчерпывает богопоставленности, если только в этом ритуале или в связи с ним нет прямых знамений участия Святого Духа. Но и теоретическим сознанием, и обыденным, такой случай рассматривался бы как исключительный. Средневековое сознание воспринимало прямые проявления вмешательства Бога именно так, т.е. как чудо. Экстраординарность подобного события не могла сделать его в практике христианского мира и его политической теории обязательным атрибутом помазания. Посему само помазание как ритуальная акция и не могло быть достаточным признаком богопоставленности конкретного царя, считаться в Средние века достаточным основанием квалификации царя как богопоставленного¹. На деле помазание не было и необходимым условием восприятия царя как богопоставленного. В Священной истории помазание – это проявление особого внимания Бога. В событийной истории Средневековья этот ритуал соблюдался в качестве правила далеко не всегда. Обряд помазания был введен в Византии, вероятно, лишь в начале XIII века². Однако из-за этого ни простым христианам, ни богословам не пришло бы в голову сомнение в богопоставленности (значит – священной легитимности) Константина Великого, узаконившего христианство. В средневековой России обряд помазания был введен не ранее середины XVI века.

¹ Иван Тимофеев в своем Временнике (нач. 17 в.), описывая избрание Бориса Годунова на царство, неоднократно акцентирует его лукавство, коварство при достижении поставленной цели, называет цареубийцей и одновременно говорит о совершенном над ним ритуале помазания, противопоставляя его, при этом, «подлинным» царям (Временник Ивана Тимофеева. М.; Л., 1951. С. 51-58).

² Успенский Б.А. Царь и патриарх. М., 1998. С. 14-15.

Отдельно останавлиюсь на двух примерах такого – особого, откровенного (данного в Откровении – Священном Писании) – рода из Ветхого Завета, когда речь идет о царе – буквальном помазаннике Божиим. В первую очередь это таинственная, но очень значимая для богословия, фигура царя Мелхиседека (иногда – Мельхиседека). В Книге Бытия сказано, что когда Авраам возвращался после поражения Кедорлаомера и царей, бывших с ним, «Мелхиседек, царь Салимский, вынес хлеб и вино, - он был священник Бога Всевышнего, - и благословил его, и сказал: благословен Аврам от Бога Всевышнего, Владыки неба и земли; и благословен Бог Всевышний, Который передал врагов твоих в руки твои» (Быт.14:17-20). В Послании к евреям апостол Павел пишет о Мелхиседеке как о подобии Иисуса Христа, имея в виду, что Он сделался «Первосвященником навек по чину Мелхиседека. Ибо Мелхиседек, царь Салима, священник Бога Всевышнего, тот, который встретил Авраама и благословил его, возвращающегося после поражения царей ... во-первых, по знаменованию *имени* царь правды, а потом и царь Салима, то-есть царь мира, без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда» (Евр.6:20-7:1-3).

В контексте проблемы легитимации царской власти, соотношения ее богоустановленности и богопоставленности правителя более значимы царский, а не священнический чин Мелхиседека сам по себе, и источник его власти. В Священном Писании прямо на этот счет ничего не сказано. Д.В.Щедровицкий в своей книге о Моисеевом Пятикнижии ссылается на предание о том, что «Мелхиседек – это Сим, сын Ноя: он поселился в Иерусалиме и, подобно своему потомку Аврааму, служил там Господу, призывая людей к Нему обратиться»¹. Учитывая, что Сим был благословлен Богом («И благословил Бог Ноя и сынов его...»: Быт.9:1), то отождествление его с Мелхиседеком означает прямое благословение Богом последнего. А раз он был царем, это фактически означает его богопоставленность. Речь, однако, не более, чем о версии², не имеющей, тем более, нормативного характера для средневекового сознания и богословия.

¹ Щедровицкий Д.В. Введение в Ветхий Завет: Пятикнижие Моисеево. М., 2003. С. 134-135.

² Подробнее о существующих точках зрения на личность Мелхиседека см.: Аверинцев С.С. Мельхиседек // Мифы народов мира: Энциклопедия. Т.2. М., 1982.

Иосиф Флавий пишет о Мелхиседеке, что он был служителем Господа Бога потому, что был праведным царем¹. Дионисий Ареопагит (именно так, без приставки псевдо-, именовали его средневековые теологи) в трактате «О небесной иерархии» говорит о священничестве Мелхиседека². На это же обращает внимание и св. Иоанн Дамаскин³. У обоих отцов Церкви доминирует христологический угол зрения.

В ракурсе проблемы богопоставленности довольно интересной представляется позиция раннехристианского историка и богослова Евсевия Памфила, епископа Кесарийского. Как и другие богословы, он по преимуществу рассматривает Мелхиседека в связи с Иисусом Христом. При этом он обращает внимание на символическое значение акта помазания и соотношение ветхозаветных пророков и царей с Иисусом Христом, как Его прообразов. Причем в его рассуждениях эти линии содержательно пересекаются.

Евсевий Памфил пишет, что у евреев имя Христа украсило не только тех, кого почтили первосвященническим саном и символа ради помазали уготованным маслом, но также и царей, которых по указанию Божию пророки помазывали как некие изображения Христа. Они сами были прообразами царственной власти истинного Христа. Некоторые через помазание сами стали прообразами Христа, поскольку они имели отношение к истинному Христу, Божественному Слову, единому Первосвященнику мира, единому Царю всей твари, единому Пророку. Доказательство тому, что истинный Христос был единым Первосвященником мира, единым Царем и единым Пророком, Евсевий видит в том, что «никто из тех, кто был древле помазан символически: ни из священников, ни из царей, ни даже из пророков – не обладал такой силой Божественной добродетели, какую явил Спаситель и Господь наш Иисус, единый, истинный Христос»⁴. Историк церкви подчеркивает, что он ни от кого не получил символов и знаков Своего первосвященнического сана, люди не возвели Его на царский престол, «но был украшен от Отца всеми почестями, и не символически, а в действительности». И как бы резюмирует: «Он был

¹ Иосиф Флавий. Иудейские древности. В 2 т. Т.1. Кн.1-12. М., 2004. С. 5.

² Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С приложением толкований преп. Максима Исповедника. 2-е изд., испр. СПб., 2006. С. 88-89.

³ Св. Иоанн Дамаскин. Источник знания. СПб. 2006. С. 257.

⁴ Евсевий Памфил. Церковная история. СПб., 2005. С. 20-21.

помазан не елеем, приготовленным человеческими руками, но, как и приличествует Божеству, Духом Божиим, причастным к нерожденному Божеству Отца»¹, ссылаясь на Давида (Пс.44:7-8) и Исаию (Ис.61:1). Подчеркивая, что Иисус Христос был чествован царским скипетром, наделен Божественной и царственной властью и помазан не вещественным елеем, но Божественным елеем радости, Евсевий Памфил приводит пророческие слова Давида о Христе, что Он «священник вовек по чину Мелхиседека» и пишет о Мелхиседеке так: «Этот Мелхиседек введен в Священное Писание как священник Бога Всевышнего; он не был помазан каким-либо умощением, изготовленным руками человеческими, и не получил у евреев священства, унаследовав его по родовому преемству»².

В своей интерпретации Священной истории епископ Кесарийский выделяет, так получается, два вида богопоставленности царя через помазание: путем помазания елеем, изготовленным руками человеческими через пророков и Божественным елеем радости, Святым Духом, ибо Мелхиседек, будучи священником Бога Всевышнего, не был помазан вещественным елеем. Поскольку Евсевий акцентирует неразрывные священничество и царственность Иисуса Христа в связи с его помазанием Святым Духом, и в ракурсе прообразной роли древних священников и царей и их помазания относительно Иисуса пишет о Мелхиседеке, решительно нет оснований полагать, что он не считал Мелхиседека царем, помазанным самим Богом.

Другим примером внимания к государю, притом отнюдь не легендарному, было помазание Богом, минуя всяких посредников, языческого царя Кира как проявление исключительного расположения к нему Господа. В Книге пророка Исаии Бог называет Кира помазанником Своим. Он исполнит волю Бога «и скажет Иерусалиму: «ты будешь построен!» и храму: «ты будешь основан!» Так говорит Господь помазаннику Своему Киру: Я держу тебя за правую руку, чтобы покорить тебе народы, и сниму поясы с чресл царей, чтоб отворялись для тебя двери, и ворота не заворялись» (Ис.44:28-45:1).

Иосиф Флавий пишет, что Киру было предназначено Богом сыграть особую роль в судьбе евреев, плененных в Вавилоне, и с этим было свя-

¹Там же. С. 21.

²Там же. С. 22.

зано прямое участие Бога в воцарении Кира. Бог внушил «Киру написать и разослать по всей Азии следующее воззвание: «так говорит царь Кир: после того как всемогущий Бог даровал мне царствование над всей землей, я убедился, что Он то же самое Божество, которому поклоняется народ израильтян. Он устами пророков предвещал имя мое и объявил, что я отстрою храм Его в Иерусалиме и стране Иудейской». Это Кир узнал при чтении книги, в которой за двести десять лет до этого пророк Исаия оставил свои предвещения»¹. В этой истории важны как еще одно описание прямой санкции царю на власть, так и то, что это не был царь Израиля, избранного народа. Причем, как сказано у Исаии, Бог почтил Кира, хотя тот и не знал Его (Ис.45:4).

Подробные разъяснения Евсевия Памфила смысла богопоставленности Святым Духом «по чину Мелхиседека» и «феномен царя Кира» возможно способны через аналогию помочь входу в понимание формулы о поставлении царя на престол милостью Божией (т.е. «прямого» поставления Богом), широко, фактически – универсально, использовавшуюся относительно монархов в Средние века как в политико-идеологических текстах, так и в официальных документах. Не избегали ее и богословские труды. Эта формула предполагала, что наряду с богопоставленностью, отмеченной символическим ритуалом помазания (это можно называть условной богопоставленностью) или особыми знамениями Святого Духа, допускалась богопоставленность «по умолчанию», незримое поставление на царствование (княжение).

В отличие от ориентированного на официоз, политическую обыденность словоупотребления религиозно-идеологического плана (эта формула была просто обязательной для официального языка), в теоретическом плане такое представление о богопоставленности, следовательно, и легитимности царя, было недостаточным. А при известных обстоятельствах (династический кризис, допустим) присвоение богопоставленности «по умолчанию» не оказывалось действенным и в практически-политическом смысле. Его известная тео-логическая уязвимость требовала усиления. Одним из его средств оказалось смещение (фактически – смешение) богопоставленности в сторону принципа богоустановленности власти как таковой. Именно так получилось у Августина в его трактате «О Граде

¹ Иосиф Флавий. Иудейские древности. В 2 т. Т.1. Кн.1-12. М., 2004. С. 594-595.

Божием», где он, хотя и не по конъюнктурным мотивам, пытался разрешить эту проблему исходя из построенной им концепции Божественного предопределения. Такой путь облегчался не только близостью и даже наложением данных аспектов власти в политической теологии, но и языковым полисемантизмом, причем последний выполнял свою роль не столько по умыслу в использовании, сколько объективно.

В грандиозной историософской конструкции Августина Блаженного сама по себе тема богопоставленности занимает относительно скромное место, хотя смысловое значение ее для теоретических интенций августиновской политической философии преуменьшено быть не может. Она рассматривается в рамках полемики и противопоставления христианского миропонимания языческому многобожию и античной идее судьбы с точки зрения способа обретения власти конкретным правителем. Первоначально Августин акцентирует внимание на том, что Бог суверенен в своей воле раздавать земные царства. Данный тезис как раз и служит, применительно к государю, противопоставлению христианского теизма языческому многобожию, и воли Бога – судьбе. Положение об исключительной прерогативе Бога в раздавании царств, встроенное в опровержение, по преимуществу, точки зрения Цицерона, имеет у Августина и более значимый теологический аспект, связанный с тем, что абсолютность решений Бога, носящая для нас беспредпосылочный характер, ибо сущность Бога не познаваема, распространяется и на порочных властителей, кои даются народам в качестве наказания. Сама по себе идея наказания за грехи или испытания Богом, занимает важнейшее место в христианском вероучении. Дело не в ее непреходящей актуальности, а в определении «качественных» (с точки зрения качеств государя) границ богопоставленности.

«Итак оный Бог, – пишет Августин, – виновник и податель счастья, – поелику один есть истинный Бог, – сам раздает земные царства и добрым и злым» (IV, XXXIII)¹. При этом он на примере Нерона делает вывод обобщающего плана касательно «злых»: «...И таким власть господствовать дается единственно провидением высочайшего Бога, когда Он находит человечество заслуживающим таких господ» (V, XIX).

¹ Ссылки на трактат «О Граде Божием» в соответствии с общепринятыми правилами даются в скобках после цитаты указанием на книгу и главу трактата, поскольку конкретное издание, использовавшееся при цитировании, может оказаться труднодоступным.

Далее Августин вновь обращается к вопросу о том, кто и кому дает царствования. Подтверждая свой тезис, что власть раздавать царствования и начальствования принадлежит только Богу, он пишет, что Бог, когда захотел, дал царство римлянам, он же дал власть Юлию Цезарю, Августу, Нерону, Веспасианам, отцу и сыну, Домициану. И, что показатель-но: «...дав (чтобы не перебирать каждого по одному) царствование Константину христианину, Он же дал его и Юлиану отступнику. Святотат-ственная и проклятая страсть гаданий, пустоте которых последний предал-ся, обманула его превосходные природные дарования мечтами о господ-ствовании, когда он, в надежде на несомненную победу, сжег корабли, везшие необходимые съестные припасы; а потом с горячностью увлек-шись смелыми предприятиями, и будучи очень скоро убит, оставил вой-ско в странах неприятельских в положении крайне бедственном, так что оно не могло выйти оттуда иначе, как под условием перемещения границ римской империи вопреки известному провещанию бога Термина [...] Всем этим очевидно управляет и распоряжает по своему благоусмотре-нию единый и истинный Бог. Тайны основания этого управления и рас-поряжения, но неужели они несправедливы? (выделено мною – М.Т.)» (V, XXI). Таким образом, у Августина все римские императоры оказыва-ются богопоставленными. Эта идея богопоставленности государя как его неперменного атрибута по существу подтверждается и заключением, де-лаемым Августином в конце приведенной цитаты, вполне отвечающим духу концепции предопределения (и непрерывного творения¹).

Его позиция в вопросе о соотношении предопределения и свободы воли (свободы выбора) вполне последовательной не была, но в целом по-зволяет говорить о явном предпочтении предопределения свободе воли, где субъективное признание свободы воли объективно делает ее сугубо иллюзорной, поскольку философски Августин Божественное предведе-ние человеческих поступков и каждого выбора, что само по себе не про-тиворечит идее свободы воли человека, отождествляет с Божественным

¹ «Итак, какие бы причины телесные или растительные не имели применение при рождении тварей через дей-ствие ангелов, людей или каких-либо животных или же чрез смешение самцов и самок, какие бы также жела-ния и душевные движения материи ни были в состоянии напечатлеть некоторые черты и цвет на нежных и слабых зародышах, самые природы, которые являются с такими или другими свойствами по роду своему, вполне производит только высочайший Бог, которого сокровенное могущество, все проникая своим неосквер-няемым присутствием, дает бытие тому, что так или иначе существует, насколько существует. Ибо без Его творчества оно не только не было бы таким или иным, но и совершенно не могло бы быть» (XII, XXV).

предопределением, фактически непосредственным участием Бога в любом событии и человеческом поступке. Августинский Бог «уже заранее знает все, что случится в действительности с каждым творимым им индивидом, имея о нем полное априорное понятие в своем разуме. Вся жизнь человека до мельчайших подробностей предопределена в этом понятии; все детали его жизни будут вытекать из этого понятия с логической необходимостью»¹, что и расшифровывается в политической теории указанием на то, что всем римским императорам власть дана была Богом и т.д.

Августиновские представления о богопоставленности государя не только связаны с его учением о предопределении, но тяготеют к смешению с вопросом о богоустановленности (богоучрежденности) власти как принципа, ответ на который был определен апостолом Павлом, оказавшим первостепенное воздействие на Августина, в частности его идею предопределения². Сила авторитета ап. Павла, столь значимого для великого латинского богослова, в силу известной зыбкости грани между богоустановленностью власти и богопоставленностью государя, усиливала, что не исключено, возможность теоретического смещения богопоставленности в сторону богоустановленности, фактической подмены понятий. Однако перетекание богопоставленности в богоустановленность, текстуально отображенное как раз в трактате «О Граде Божием», не меняет сути дела: проблема богопоставленности конкретного правителя (тем более – монарха) вполне реальна и существенна для политического

¹ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С.320-322. Можно привести некоторые соображения Августина на сей счет, так сказать, общего порядка. «Мы не боимся свои добровольные действия признать **не добровольными потому, что знал наперед**, что мы так будем делать, Тот, кого предведение обмануть не может (выделено мною – М.Т.)» (V, IX). Далее Августин вновь дает иллюстрацию того, как предведение превращается у него в предопределение. Он, отрицательно относясь к понятию судьбы, делает допущение (с точки зрения филологии не важно, корректно оно или нет), что если слово судьба (fatum), происходит от слова говорить (fando), то с оговорками с понятием судьбы можно согласиться. Августин приводит цитату из Псалтири: «Однажды сказал Бог, и дважды слышал я это, что сила у Бога, и у Тебя, Господи, милость, ибо Ты воздаешь каждому по делам его» (Пс. 61:12-13), и пишет, что выражение «однажды сказал» означает «сказал непоколебимо, т.е. неизменно, как неизменно **знал все, что имеет быть и что он сам имеет совершить**. В таком смысле, производя fatum от fando, мы могли бы употреблять и слово судьба, если бы с этим словом обыкновенно не соединялись другие представления, которые вызывать в умах человеческих мы не желаем (выделено мною – М.Т.)» (V, IX).

² Апостолом Павлом сказано: «Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями. А кого Он предопределил, тех и призвал...» (Рим. 8:29-30).

сознания эпохи и решается она Августином на основаниях необходимости, атрибутивности богопоставленности правителю.

Несмотря на то, что сам Августин скорее отрицательно, нежели просто с оговорками, относился к понятию судьбы, мы, тем не менее, можем считать его христианским «фаталистом». Августину объективно противостояли взгляды его старшего современника Иоанна Златоуста, как бы последовательного «волютариста» в нравственной области, которая была для него областью воли и произволения, ибо в движениях воли он видел, как начало греха, так и начало добродетели. За ним следовали многие византийские теологи, в частности хорошо известный на Руси Феофилакт Болгарский¹. Опираясь в своей экзегетике на Златоуста, он дал совсем иное, нежели Августин, объяснение проблемы соотношения богоустановленности власти и богопоставленности царя, что не могло не оказать воздействия на формирование древнерусской политической культуры².

В толковании на Послание к Римлянам Феофилакт интерпретирует высказывание апостола Павла прямо в ракурсе соотношения богоустановленности власти и богопоставленности царя с результатом иным, чем он представлен у Августина, давая прямое переложение и цитирование Златоуста: «Власти от Бога установлены. Что ты говоришь? Неужели всякий начальник поставлен Богом? Не то, говорю я, отвечает. У меня теперь слово не о каждом начальнике в отдельности, но о самом начальстве. Что есть начальства, что одни начальствуют, а другие подчинены, и что нет смешения между низшими и высшими, это я называю делом премудрости Божией. Ибо не сказал: нет начальника, но нет власти не от Бога. Поэтому, говорю, рассуждает о самом предмете, о начальстве. Подобно сему, когда Премудрый говорит: *разумная жена от Господа* (Притч. 19:14), высказывает не то, что Бог соединяет каждого, вступающего в брак, но то, что брак установлен Богом. Итак, все власти, какие бы не взял в рассмотрение, отца ли над сыном, мужа ли над женой, все ли про-

¹ См.: Флоровский Г. Восточные отцы церкви. М., 2003. С.282-283.

² Б.А.Успенский и В.М.Живов обратили внимание на то, что в хорошо известном на Руси 41-м слове из «Тактика» Никона Черногорца, в частности, в содержащейся там выдержке из Иоанна Златоуста, проводится разграничение между богоустановленностью власти как принципом и богопоставленностью конкретного правителя (Успенский Б.А. Царь и Бог // Успенский Б.А. Избранные труды. Т.1. М., 1994. С. 114).

чие, даже те, которые существуют между животными, например между пчелами, журавлями, рыбами, - все установлены Богом»¹.

Буквально повторяя Златоуста, Блаженный Феофилакт вновь говорит о священной легитимации власти как таковой, но не каждого властителя. Власть легитимна всегда, и в этом смысле будет легитимной власть как принцип (т.е. как предмет, если следовать византийскому богослову) применительно к любому правителю, но не обязательно сам правитель. Этот эпизод из истории экзегетики лишь подчеркивает неоднозначность богословского решения данной проблемы, устойчивый характер восточно-христианской его редакции, транслированной в славянский мир, в частности, в Древнюю Русь.

Отвлекаясь от конкретики существовавших и возможных богословских точек зрения, можно сказать, что существенно важный аспект проблемы богопоставленности соотносительно с принципом богоустановленности власти носит онтологический характер и заключается в следующем: или поставление как сотворение царя происходит в момент обретения власти (статуса, титула) непосредственно от Бога, или путем передачи через естественные механизмы властного принципа, однажды сотворенного Богом в начале века, иногда и при прямом Его участии.

Возможная дифференциация в политической теории Средневековья власти как института и самого властителя создавала основания (не покушаясь на богоустановленность власти и необходимость лояльности ей, что отстаивалось не только апостолом Павлом, но и апостолом Петром²) для обсуждения вопроса о возможности нелояльности по отношению к конкретному правителю, или, как минимум, рассмотрения его как не соответствующего критериям подлинности и легитимности. Нисхождение с уровня метафизических оснований политической теологии на уровень теоретизирования о политической реальности (об официозной идеологии следует вести речь особо), не случайно вело к допущениям подобного рода, которые имели место в средневековой политической мысли. Так Фома Аквинский, до некоторой степени следовавший Августину в вопросе о предопределении, тем не менее, в своей политической философии, опиравшейся во многом на Аристотеля, занимал достаточно гибкую

¹ Блаженный Феофилакт Болгарский. Благовестник. Книга третья. М., 2002. С.112.

² «Итак будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа...» (1 Пет. 2:13).

позицию относительно возможности свержения конкретного правителя. Отмечая значение принципа лояльности согласно апостольскому учению, он вместе с тем достаточно прагматично обсуждает плюсы и минусы выступления против тирании: «И если нельзя будет избежать тирании, полезнее терпеть, пока тирания не кончится, чем, действуя против тирана, подвергнутся многим опасностям, которые будут тяжелее самой тирании»¹. Считая, что действия против жестокости тирании каких-либо людей по собственному почину не будут иметь успеха, Аквинат допускает обратное по решению общества, и его рассуждения весьма интересны: «...Если право какого-либо множества простирается на то, чтобы выдвигать для себя царя, то не будет несправедливо, если выдвинутый этим множеством царь будет низвергнут, или его власть будет ограничена, если он тиранически злоупотребляет царской властью. Не следует считать, что такое множество несправедливо, даже если оно прежде возвысило его над собой навечно; ведь он сам заслужил это, ведя себя нечестно в управлении множеством, поэтому договор с ним подданными не соблюдается»². Рассуждение о богопоставленности тирана в таком контексте выглядело бы довольно странным³.

Таким образом, мы видим различные конфигурации в решении проблем как лояльности власти, так и богопоставленности в ее соотношении с богоустановленностью и зависимостью от ответа на вопрос о соотношении свободы воли и предопределения. Замечу попутно, что греческие отцы Церкви относительно последнего вопроса по большей части были совсем не категоричны (Иоанн Дамаскин, допустим), как Августин и его последователи в латинской традиции, хотя и у представителей последней присутствовали колебания и противоречия, к примеру, у Бернара Клервоского.

¹ Фома Аквинский. О правлении государей // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе (УІ-ХУІІвв.). Л., 1990. С.240.

² Там же. С.241.

³ Новозаветные принципы богоустановленности не помешали, в свою очередь, российскому мыслителю ХУІІ в. Юрию Крижаничу считать, что «тиран – это разбойник, не боящийся ни суда, ни наказания. Это – палач, без судьи и [без] закона. Это человек, отвергший все человеческое. Это – черт в зримом обличьи», и присовокупить к этому характеристику Ивана ІУ, написав о нем так: «А здесь на Руси хорошо известен и всему народу окаянно и горько памятен пример царя Ивана Васильевича. Ибо царь этот был не только жадным и беспощадным людодерцем, но и лютым, жестоким, безбожным мясником, кровопийцей и мучителем» (Крижанич Юрий. Политика. М., 1997. С. 295, 310). Мыслители того времени, как выясняется, неплохо разбирались не только в тонкостях теологии, но и политологии, и аксиологии власти.

Вообще говоря, вопрос о том, вытекает ли абсолютизация богопоставленности из концепции предопределения, однозначного ответа видимо не имеет. Здесь есть свои диалектические нюансы, а, следовательно, возможны разные подходы. Тем более, что их прямолинейная связь вполне оспариваема. С другой стороны, как я старался показать, Августин рассматривает проблему богопоставленности все же не вне контекста концепции предопределения. Ясно, что это для него не было случайным, и натяжки он здесь не видел. Вектор его мышления, вероятно, возможность такой связки предполагал.

В идеологических реалиях западно-европейского Средневековья точка зрения, высказанная довольно отчетливо Августином, в целом преобладала, поскольку отвечала религиозной традиции (латинской патристики) и субстанции культуры и интересам властителей, особенностям политического развития Западной Европы. Однако она же фактически и постоянно оспаривалась, как это ни парадоксально, исходя из того же религиозного основания, не только потому, что могли быть иные теологические решения, но поскольку нравственно-религиозному чувству было невозможно примириться с безысходностью предопределенности тирана или узурпатора, любых жестокостей и произвола власти. Отсюда и объективная недостаточность августиновских метода и концепции для священной легитимации власти государя в теоретическом плане.

В этой связи допустимо говорить о наличии в Писании как бы двух уровней рассмотрения проблемы богопоставленности. Первый, универсальный, характеризуется обобщающими высказываниями, тяготеющими к пониманию богопоставленности как атрибута любого правителя; второй, событийный, описывает конкретные ситуации, в которых обретение власти никак не вписывается в логику богопоставления, тем более, что о нем ничего не говорится. Но при этом в ветхозаветных текстах также тщательно выписаны и в смысловом отношении особо выделены примеры богопоставления царей.

В конечном счете относительно тупиковая теоретическая ситуация в рассмотрении проблемы богопоставленности преодолевается в диалектике сотворенного по образу Божию свободного человека и Божественного предвидения и предопределения. Именно в ее ракурсе возможно относительное примирение, теоретическое, разумеется, Божественной перво-

причинности, в конечном счете, всего, а значит и поставления царем, и свободной воли человека, дающей возможность стать царем не через незримую священную и непосредственную процедуру богопоставления, а через самодеятельность человека. В онтологии трансцендентной причинности мира царь не может не быть богопоставленным в том смысле, что Бог есть Творец всего сущего, «лежащая над всем Причина»¹. В онтологии «внутренней» причинности земного бытия он может быть поставлен свободной волей человека. Увлекая человека к греху, свободная воля направляет его к несправедным действиям, что логически допускает поставление на власть людьми, самостоятельное овладение властью². Таким образом, основы христианской антропологии, как и многочисленные примеры человеческого самовольства и действий вопреки Божественным законам из Священного Писания, могут вести к выводу о том, что царь может не быть богопоставленным, хотя власть его как принцип приобретает при этом богоустановленный характер³.

Сторонник действительной свободы воли человека Ориген считал, что «общую (родовую) способность движения мы получили от Бога, но мы уже (сами) пользуемся этой способностью движения или для зла, или для добра»⁴. А раз так, то в событийном историческом ряде и актуализируется проблема богопоставленности как элемента легитимности царя, вновь становясь проблемой и политической теории, и политической практики, окончательно не разрешимой в силу противоречия между теологией, идео-логикой и психо-логикой.

Констатируя различие подходов к решению проблемы соотношения богоустановленности власти и богопоставленности конкретного госуда-

¹ Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С приложением толкований преп. Максима Исповедника. 2-е изд., испр. СПб., 2006. С.399.

² Сравним две политико-теологические формулы из Временника Ивана Тимофеева о царствованиях Иоанна IV и Федора Иоанновича: «Самодержавная вправду царствия благочестивых иже царствоваша по благодати новому Израилю, велицей России, при нашем роде, преимея во всех» (Временник Ивана Тимофеева. – М.; Л., 1951. С. 10) и Лже-Дмитрия: «Богопустое на ны царство ростригино беззаконное» (Там же. С. 83).

³ Вся история ветхозаветного Израиля представляет собой непрерывный диалог между человеком и Богом. Он, полагал христианский философ и богослов В.Н. Лосский, «не отказывает в личном общении с Собой, не отказывается от живого разговора с человеком, с целым народом: Он к ним обращается, и они ему отвечают в последовательности конкретных событий, которые развиваются как священная история» (Лосский В.Н. Богосвидение. М., 2006. С. 661). Этот библейский диалог дает многочисленные свидетельства о несправедных царях, не слушающих Господа, узурпаторах и просто правителях, о священной легитимации которых ничего не сказано. Согласно духу теологической христианской антропологии и можно предполагать ее отсутствие.

⁴ Ориген. О началах. СПб., 2000. С. 236.

ря, а также связанное с ней допущение возможности нелояльности по отношению к государю со стороны подданных при определенных обстоятельствах – нарушение государем божественных законов, – я лишь зафиксировал ту позицию средневековой политической философии, согласно которой обсуждение возможности ниспровержения в рамках человеческих инициатив существующего правления (или правителя) не актуализировалось (а, возможно, и не поощрялось), как минимум, теоретически. Хотя бы потому, что сама проблема политических изменений е имела для Средневековья догматического статуса, а ее разрешение не носило соответствующего характера: как мы видели, она могла решаться по-разному, не вызывая при этом каких-либо подозрений в неканоничности. Но из этого автоматически не вытекает установка на реформу, поскольку для этого должна быть признана необходимость изменений как таковых. Дело в том, что для христианской философии данная проблема существовала совершенно в ином измерении, нежели для философий античной и новоевропейской.

В Средние века политика помещается в координаты христианской метафизики и эсхатологии (учения о конечных судьбах человека и мира). Тем самым политика как отношения по поводу власти и государственного управления оказывается в модусе христианской антропологии и учения о спасении. В земном измерении это приобретает характер размышлений на предмет бытия «по подобию», выполнения земного задания человека как устремления к Богу, «обожения», стяжания Святого Духа. Даже в сугубо практических, «политологических» вопросах присутствует для мыслителя средневековья метафизический – христианский – момент. Он определяется пониманием того, что значит быть христианином, то есть быть «по подобию».

Таким образом, реформа применительно к средневековой политической философии может рассматриваться как преобразование нравов, преодоление человеком собственной греховности. Эта христианская средневековая постановка проблемы носит аподиктический характер, распространяясь на власть, которая в институциональном плане в таком ракурсе в пристальном рассмотрении не нуждается, но требует персонализированного подхода. Благодетельный и богоугодный государь – есть одновременно идеал и норма властителя. Борение властей предрержащих

с самими собой во исполнение задания быть «по подобию» и становится по сути дела реформационной программой. Отклонение от выполнения этого принципа со стороны государя и вызывает к практической жизни нешуточный вопрос для средневекового человека – как быть? И вот здесь-то и актуализируется тема богопоставленности властителя в соотношении с богоустановленностью власти. Однако в силу того обстоятельства, что ее разрешение не носило догматического характера, в теории вопроса, несмотря на имевшиеся различия между означенными выше позициями Иоанна Златоуста и Августина Блаженного, «последнего решения» предложено не было. Может быть именно из-за этого. Тем более, что констатация возможности небогопоставленности государя, во-первых, провоцировала вопрос о «вот этом вот государе», во-вторых, автоматически не вела к провозглашению необходимости противостояния ему.

Постановка проблемы о политических институтах в рамках христианской метафизической вертикали была не актуальна, второстепенна, хотя аристотелевы (в первую очередь) политико-философские построения были известны. Но они плохо вписывались в христианскую концепцию общества, были ей далеки, поскольку на вопросы о «лучшей» («оптимальной») власти ответы давались совершенно в иной системе координат и терминов. В христианской политической философии на первом месте стоят не институт, не форма правления, но личность правителя, рассматриваемая через призму его взаимоотношений с Богом – богоугодности его деяний. Так для Григория Богослова «несовершенство всякого социального строя, всякой государственной системы и общественной структуры обусловлено общей греховностью человека, его неспособностью к жизни по законам любви, справедливости, гармонии»¹. Вопрос же о праве церкви решать, кто есть богоугодный государь, а кто – нет, скорее относился к сфере религиозно-политической, церковной идеологии, а не ученого богословия, тем более, что и там он однозначно не решался и не заострялся до нормативного уровня. Совсем другое дело, что в событийной истории можно найти немало примеров вмешательства церкви в политику и категоричных высказываний богословов по частным случаям.

¹ Епископ Иларион (Алфеев). Жизнь и учение святителя Григория Богослова. Изд. 3-е, испр. и дополн. М., 2007. С.172.

Что же касается средневековых политических философов, то они нередко предпочитали переводить проблему изменений в сфере власти в область метафизических решений, трансцендентируя реформацию власти, как это имело место в ветхозаветной истории в связи с учреждением Богом у евреев царской власти. В этой связи имеет смысл обратиться к сюжету христианской истории, связанному с антихристианской деятельностью императора Юлиана Отступника и ее (и его) святоотеческим истолкованием.

В богословии апостасии (падению, отступничеству) Юлиана как отрицательному примеру уделялось особое внимание, и этот факт христианской истории был достаточно понятен и весьма значим для средневекового сознания. Его фундаментальное богословское истолкование было сделано соучеником Юлиана по Афинской академии – Григорием Богословом. Отступничеству императора Юлиана посвящены Слова четвертое и пятое святителя Григория, где нашли свое косвенное выражение христианская философия власти и политических изменений. Тексты Григория Богослова интересны и как пример построения «конкретной теории» – теории, имеющей по своему значению обобщающий характер, но содержанием которой при этом является частный случай. При этом христианский писатель рассматривает проблему не в институциональном аспекте, а в религиозно-личностном, что предполагает и соответствующие выводы.

Обратившийся к язычеству римский император Юлиан (361-363 гг.), первый из христиан, вздумавший восстать против Бога¹, предался сатане, преследовал христианство и христиан и был наречен современниками христианами отступником и тираном. «Как волны воздвигая на волны, – писал Григорий Богослов, – с каждым днем больше неистовствовал против нас вознеистовствовавший сперва на самого себя (Юлиан – М.Т.), поправший святыню и Духа благодати укоривый (Евр. 10:29), сей (приличнее сказать) Иеровоам, или Ахаав израильтянин (беззаконнейшие из людей), или фараон египтянин, или Навуходоносор ассириянин, или, все

¹ «В самом деле, ты первый из христиан вздумал восстать против Господа, как некогда у скифов рабы против господ» (Святитель Григорий Богослов. Творения: В 2 т. Том первый. М., 2007. С. 99. Далее: Святитель Григорий Богослов, с указанием страниц настоящего изд.). Эта фигура принципиально важна для Григория Богослова потому, что до того времени личности, равнозначной Юлиану как богоотступнику, в собственно христианской истории не было.

сии имена соединив вместе, назовем его одного. Ибо кажется, что он совместил в себе пороки всех: отступничество Иеровоамово, непотребное убийство Ахаавово, ожесточение фараоново, святотатство Навуходоносором и нечестие всех вообще»¹.

Григорий Богослов начинает с того, что дает исчерпывающее (но не рационально-логическое по форме) определение Юлиана Отступника, помещая его в строй библейских прообразов и смыслов: «Внимайте мне все небесные Силы, все Ангелы, которыми совершено истребление мучителя, низложен не Сион, царь Амморрейский, не Ог, царь Васанский (небольшие владетели, делавшие зло небольшой части вселенной – Израилю), но *зми* (Иез. 29:3), отступник, *великий ум* (Ис. 10:12), ассириянин, общий всем враг и противник, и на земле делавший много неистовств и угроз, и *в высоту* (Пс. 72:8) говоривший, и замышлявший много неправды!»². Далее Богослов называет императора тираном³. Рассмотрим сначала библейское цитирование Григория Богослова.

Прежде всего, кто у него подразумевается под *змием*? В главе 29-й Книги Иезекииля, цитируемой Богословом, говорится: «Въ десятое лето, въ десятый месяцъ, (въ первый день) месяца, бысть слово Господне ко мне глаголя: сыне человекъ, оутверди лице твое на фараона царя египетска и прорцы нань и на Египетъ весь: глаголи и рцы: сице глаголетъ Адо-наи Господь: се, азъ наведу на тя, фараоне, царю египетский, змиа великаго, сидящаго среде рекъ своихъ, глаголющаго: моя суть реки, и азъ сотворихъ я. Азъ же дамъ оузду въ челюсти твоя, и прилеплю рыбы реки твоея ко крилома твоима, и возведу тя от среды реки твоея, и къ чешуямъ твоимъ прильпнуть: и низвергу тя вскоре и вся рыбы реки твоея: на лица поля падеши, и не соберешися, и не оградишися, зверемъ земнымъ и птицамъ небеснымъ дахъ тя во снесь» (Иез. 29:1-5)⁴. К *змию* в Книге Иезе-

¹ Святитель Григорий Богослов. С. 107-108

² Там же. С. 61.

³ В русском переводе согласно отечественной богословской переводческой традиции стоит слово «мучитель», однако в греческом оригинале автор использовал слово «тиран».

⁴ В силу того обстоятельства, что в переводе Григория Богослова на русский язык используется цитирование Библии на церковно-славянском языке, я для комментариев также использую церковно-славянский текст Библии, но для удобства даю в сносках (здесь и далее) вариант в синодальном переводе: «В десятом году, в десятом *месяце*, в двенадцатый *день* месяца, было ко мне слово Господне: сын человеческий! обрати лице твое к фараону, царю Египетскому, и изреки пророчество на него и на весь Египет. Говори и скажи: так говорит Господь Бог: вот, Я – на тебя, фараон, царь Египетский, большой крокодил, который, лежа среди рек своих, говоришь: “моя река, и я создал ее для себя”. Но Я вложу крюк в челюсти твои и к чешуе твоей прилеплю рыб из

кииля приравнен фараон, царь египетский. И этот *змий* должен быть и будет низвергнут.

В связи с приведенными стихами Книги Иезекииля возникают смысловые цепочки. Непосредственно к ним в Библии указаны два параллельных места: в Псалтири и Книге Исаии. В Псалтири сказано: «Ты утвердил еси силою твоею море: Ты стерль еси главы змиевъ въ воде: Ты сокрушил еси главу змиеву, далъ еси того брашно людемъ ефиопскимъ» (Пс. 73:13-14)¹, в Книге Исаии – «Въ той день наведетъ Господь мечъ святой и великий и крепкий на драконта змиа бежаща, на драконта змиа лукаваго, и оубиетъ драконта сущаго в мори» (Ис. 27:1)². К стихам из Псалтири в связи с темой *змиа* параллелей нет. Параллель к Ис. 27:1 из Книги Иова звучит так: «Крепостию оукроти море, и хитростию Его низложен бысть кить: верей же небесныя оубояшася Его: повелениемъ же оумертви змиа отступника» (Иов. 26:12-13)³. Другая параллель из Апокалипсиса: «И иать бысть зверь и съ нимъ лживый пророкъ, сотворивый знаменія предъ нимъ, имиже прельсти приемшия начертание зверино и покланяющыяся иконе его: жива ввержена быста оба въ езеро огненное горящее жупеломъ» (Апк. 19:20)⁴. В свою очередь к этому стиху параллель такая: «И сниде огонь от Бога съ небесе и пояде я: и диаволь лъстѣя ихъ ввержень будетъ в езеро огненно и жупелно, идеже зверь и лживый пророкъ: и мучени будутъ день и ночь во веки вековъ» (Апок. 20:9-10)⁵.

рек твоих, прилипшею к чешуе твоей; и брошу тебя в пустыне, тебя и всю рыбу из рек твоих, ты упадешь на открытое поле, не уберут и не подберут тебя; отдам тебя на съедение зверям земным и птицам небесным».

¹ «Ты расторг силою Твоею море, Ты сокрушил головы змиев в воде; Ты сокрушил голову левиафана, отдал его в пищу людям пустыни, [Ефиопским]». В толковании Феодорита Кирского на слова *Ты стерль еси главы змиевъ въ воде: Ты сокрушил еси главу змиеву* говорится: «Змиями пророк называет египтян, а главами змиев – их вождей, начальников полков и дружин; под наименованным же в единственном числе змием понимает фараона, предводительствовавшего многими князьями. Потому и сказал, что имеет он много глав. Но всех их, говорит пророк, потопил Ты, и для нас утвердил море, а для них разрешил и заметал их морскими волнами» (Блаженный Феодорит Кирский. Т.2. Изъяснение псалмов. М., 2004. С.260).

² «В тот день поразит Господь мечом Своим тяжелым, и большим, и крепким, левиафана, змея прямо бегущего, и левиафана, змея изгибающегося, и убьет чудовище морское».

³ «Силою Своею волнует море и разумом Своим сражает его дерзость. От духа Его – великолепие неба; рука его образовала быстрого скорпиона».

⁴ «И схвачен был зверь и с ним лжепророк, производивший чудеса пред ним, которыми он обольстил принявших начертание зверя и поклоняющихся его изображению: оба живые брошены в озеро огненное, горящее серою».

⁵ «И ниспал огонь с неба от Бога и пожрал их; а диавол, прельщавший их, ввержен в озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк, и будут мучиться день и ночь во веки веков».

Таким образом, Юлиан Отступник уподоблен Григорием Богословом, прежде всего, фараону, непомерно возгордившемуся, преследовавшему иудеев и поплатившемуся за все. Однако далее цепочки ведут нас к *змию лукавому*, *змию отступнику*, апокалиптическому зверю и, наконец, *диаволу*. Уже в сравнении со *змием* очевидна строго библейская основа понимания Юлиана Отступника как дьявольского подобия – *лукавого* и *отступника* (от Бога). Соотнесение Юлиана Отступника с сатаной для христианства и логично, и необходимо.

Следующий библейский термин для именованя Юлиана Отступника, используемый Григорием Богословом в Слове четвертом – *великий ум*, заимствованный из Книги пророка Исаии: «И будет, егда скончается Господь вся творя въ горе Сиони и во Иерусалиме, наведетъ на оумъ великий, на князя Ассирийска и на высоту славы очию его. Рече бо: крепостию руки моя сотворю, и премудростию разума (моего) отиму пределы иазыковъ, и силу ихъ пленю, и сотрясу грады населенныя, и вселенную всю обиму рукою моею иако гнездо, и иако оставленная иаица возму: и несть, иже оубежитъ мене, или противу мне речеть, и отверзеть оуста и глумить» (Ис. 10:12-14)¹. «Оумъ великий» - проявление великой гордости, от которой рождается зло, считал Иоанн Златоуст².

Рассмотрим теперь параллели к фрагменту из «Исаии». В Четвертой книге Царств говорится о том, как царя Ассирийского постигла кара: «И бысть в ночь ону, и сниде аггелъ Господень и оуби от полка Ассирийскаго сто осмьдесятъ и пять тысящъ. И восташа заутра, и се, вся трупия мертва. И воста, и отиде, и возвратися Сеннахиримъ царь Ассирийский, и вселися въ Ниневию. И бысть ему кланяющуся во храме Месераха бога своего, и Адрамелехъ и Сарасаръ сынове его оубиста его мечемъ: сами же бежаста въ землю Араратску. И воцарися Асорданъ сынъ его вместо его» (4 Цар. 19:35-37)³. Этот же текст воспроизведен в Ис. 37:36-38. Па-

¹ «И будет, когда Господь совершит все Свое дело на горе Сионе и в Иерусалиме, скажет: посмотрю на успех надменного сердца царя Ассирийского и на тщеславие высоко поднятых глаз его. Он говорит: “силою руки моей и моею мудростью я сделал это, потому что я умен: и переставляю пределы народов, и расхищаю сокровища их, и низвергаю с престолов, как исполин; и рука моя захватила богатства народов, как гнезда; и как забирают оставленные в них яйца, так забрал я всю землю, и никто не пошевелил крылом, и не открыл рта, и не пискнул».

² Святитель Иоанн Златоуст. Полное собрание творений. Том VI. Книга 1. М., 2006. С.149-150.

³ «И случилось в ту ночь: пошел Ангел Господень и поразил в стане Ассирийском сто восемьдесят пять тысяч. И встали поутру, и вот все тела мертвые. И отправился, и пошел, и возвратился Сеннахирим, царь Ассирий-

раллель к ст. Ис. 10:13 из Книги пророка Аввакума: «Сего ради пожреть мрежи своей и покадить сеть свою, иако теми разблажи часть свою и пищи своя избранныя» (Авв. 1:16)¹, видимо, призвана усилить его смысл.

Третье наименование в обличительной характеристике Юлиана Отступника у Григория Богослова – *в высоту* говоривший. В Псалтири, цитируемой св. Григорием, сказано: «Сего ради оудержа я гордыня ихъ до конца: одеяшася неправдою и нечестиемъ своимъ. Изыдетъ иако изъ тука неправда ихъ: преидоша въ любовь сердца. Помыслиша и глаголаша въ лукавстве, неправду въ высоту глаголаша: положиша на небеси оуста своя, и языкъ ихъ преиде по земли» (Пс. 72:6-9)². Блаженный Феодорит Кирский дает следующее изъяснение ст. 6-9 псалма 72³: « 6). *Сего ради удержа я гордыня их до конца: одеяшася неправдою и нечестием своим.* От сего вдалились они в кичливость и надмение и, не страшась наказаний за прежние грехи, увлеклись в большее беззаконие. Слово *одеяшася* пророк изобразил множество неправды, как бы отовсюду их окружающей. 7). *Изыдет яко из тука неправда их.* Тук, как говорили мы неоднократно, означает благосостояние и благополучие. Посему, говорит пророк, пребывая в таком благоденствии, со всею небоязненностью отваживаются делать неправду. *Преидоша в любовь сердца их.* (8) *Помыслиша и глаголаша в лукавстве, неправду в высоту глаголаша;* (9) *положиша на небеси уста своя, и язык их преиде по земли.* Недовольно для них делать неправду людям, но словами и помыслами, как стрелами, стараются поражать и

ский, и жил в Ниневии. И когда он поклонялся в доме Нисроха, бога своего, то Адрамелех и Шарецер, сыновья его, убили его мечом, а сами убежали в землю Араратскую. И воцарился Асардан, сын его, вместо него».

¹ «За то приносит жертвы сети своей и кадит неводу своему, потому что от них тучна часть его и роскошна пища его».

² «Оттого гордость, как ожерелье, обложила их, и дерзость, как наряд, одевает их; выкатились от жира глаза их, бродят помыслы в сердце; над всеми издеваются, злобно разглашают клевету, говорят свысока; поднимают к небесам уста свои, и язык их расхаживает по земле».

³ Феодорит объясняет общий смысл этого псалма так: «Народ, отведенный пленным в Вавилон, погружен был во многие всякого рода бедствия. Видя же, что вавилоняне, живя в злочестии и беззаконии, пользуются благоденствием и великим благополучием, а сами они находятся в затруднении и злострадании, иудеи обратили мысли на Божественный промысл, размышляя и рассуждая, почему элочестивые во всем нимало не испытывают чего-либо скорбного, а наслаждаются великим счастьем, носясь попутным ветром. Благодать Всесвятого Духа, провидя сие издалека и устрояя служащее на пользу как пленникам в Вавилоне, так и всем людям, начертала псалом сей, и помыслы их ясно изображая, и предлагая решение на их вопросы» (Блаженный Феодорит Кирский. Т.2. Изъяснение псалмов. М., 2004. С. 252).

самое небо. Дает же сим разуметь пророк хулы на Бога, злословие о народе Божьем и поругания божественного храма»¹.

Очевидно, что одним из проявлений гордыни является неправда, *в высоту* говоримая. Получается, что нечестивцы в самовозвеличивании говорят неправду, и неправда и самовозвеличивание оказываются взаимосвязанными. Тем более, что средневековая *неправда* – не просто ложь, но и отсутствие действенной праведности, несправедливость, нарушение богоустановленных законов. Так что говорение Юлианом Отступником *в высоту* оказывается противоположением Богу, вновь, как и предшествующие его поименования, подчеркивающее грех непомерной гордыни и презрения к бытию, согласному с принципами христианского вероучения. Григорий Богослов возводит определение Юлиана Отступника на уровень христианской метафизики, но только в соотношении противоположном и непреодолимо (бесконечно) асимметричном по онтологическому уровню Иисусу Христу – как «врага Христова»².

Григорий Богослов вводит метафизический (философский, по своей сути) круг, позволяющий сделать исторические смещения исходной и прочих именных характеристики Юлиана объяснимыми, когда он говорит, сокрушаясь о падших по слабости душах: «Но еще хуже сих последних, еще более достойны отлучения от торжества все те, которые нимало не противились ни силе времени, ни увлекающим нас в пагубный плен от Восшедшего на высоту и Пленившего во спасение. Они оказались даже произвольно злыми и низкими, не сделав и малейшего сопротивления, соблазнившись, когда не было им никакой скорби и никакого искушения ради слова, и (подлинно жалкие люди!) продали собственное свое спасение за временную корысть, за неважную услугу или власть. Поелику же сказано, кто может и кто не может составлять наш лик, то очистим, по возможности, и тела и души, настроим все один голос, соединимся единым духом и воспоем ту победную песнь, которую некогда, ударяя в тимпан, предначала Мариам, а за ней воспел Израиль, о потоплении египтян в Чермном море: *поим Господеву, славно бо прославися: коня и всадника вверже* (Исх. 15:21) – но не в море (переменяю сие в песне), а куда Ему было угодно и как определил Сам Он – *творяй вся и претво-*

¹ Блаженный Феодорит Кирский. Т.2. Изъяснение псалмов. М., 2004. С. 253.

² Святитель Григорий Богослов. С. 61.

рай, как сказал в одном месте своего пророчества богодухновенно любознательствующий Амос, и *обращай во утро сень смертную и день в ночь помрачай* (Ам. 5:8), – Тот, Кто, как бы некоторым кругом, располагает и ведет весь мир. И все, что до нас касается, – и зыблущее и незыблемое, попеременно и поступающее вперед и обращаемое назад, бывающее в разные времена и так и иначе, – в порядке Промысла твердо и непоколебимо, хотя и идет противоположными путями, известными Слову и неизвестными для нас (выделено мною – М.Т.)»¹. В этом круге христианской метафизики время совершенно другое, нежели в событийно-хронологической истории. Благодаря этому кругу, естественному для христианского богословия, для Григория и не составляет труда присваивать Юлиану Отступнику ветхозаветные именованья, вводя сакраментальные события истории до Пришествия Иисуса Христа уже в логику чудес, свершаемых Господом в новозаветную эпоху. Такой подход также соответствует в принципе методу типологической экзегетики.

Но феноменальный Отступник должен был быть проинтерпретированным всесторонне. Поэтому значение чуда низвержения цесаря Юлиана Григорий Богослов считает невозможным объяснить, «пока не будет обличено злонравие отступника, не будет показано, какие были начала, какие семена, от которых дошел он до такого неистовства, постепенно возвращая в себе нечестие, подобно тому, как самые злые из пресмыкающихся и зверей собирают свой яд»². В этой связи он обращается к периоду юности Юлиана и его брата Галла: «Вот одно и первое из его дел! Спасенный великим Константином, недавно от отца наследовавшим державу, когда при дворе стали править делами новые чиновники и войско, опасаясь нововведений, само сделалось нововводителем, вооружилось против начальствующих, тогда, говорю, невероятным и необычайным образом спасенный вместе с братом, не воздал он благодарения ни Богу за свое спасение, ни царю, его спасшему, но оказался пред ними злонравным, готовя в себе Богу отступника, а царю – мятежника (выделено мною – М.Т.)»³.

Сравнивая братьев (Юлиана и Галла), автор обличительных слов пишет: «Оба они, как я сказал, усердствовали для мучеников, не уступа-

¹ Там же. С. 64-65.

² Там же. С. 67.

³ Там же. С. 67.

ли друг другу в щедрости, богатой рукой и не щадя издержек созидали храм. Но поелику труды их происходили не от одинакового произволения, то и конец трудов был различен. Дело одного, разумею старшего брата, шло успешно и в порядке, потому что Бог охотно принимал дар, как Авелеву жертву, *право и принесенную и разделенную* (Быт. 4:7), и самый дар был как бы некоторым освящением первородного, а дар другого (какое еще здесь на земле посрамление для нечестивых, свидетельствующее о будущем и малозначительными указаниями предвещающее о чем-то великом!) – дар другого отверг Бог мучеников, как жертву Каинову. Он прилагал труды, а земля изметала совершенное трудами. Он употреблял еще большие усилия, а земля отказывалась принимать в себя основания, полагаемые человеком, зыблущимся в благочестии. Земля как бы вещала, какое будет произведено им потрясение, и вместе воздавала честь мученикам бесчестьем нечестивейшего. Такое событие было некоторым пророчеством об открывшихся со временем в сем человеке высокомерии и высокоумии, о непочтении его к мученикам, о поругании им святых храмов, – пророчеством, для других невразумительном, но заранее преследовавшим гонителя и предзнаменовавшим, какое будет возмездие нечестию»¹.

Оказавшийся в пространстве святости таивший злонравие Юлиан был отвергнут в своей жертве христианскими мучениками: «Какое братолюбие в мучениках! Они не приняли чествования от того, кто обесчестит многих мучеников, отвергли дары человека, который многих изведет в подвиг страдания, даже позавидует им и в сем подвиге. Или, вернее сказать, они не потерпели, чтобы им одним из мучеников быть в поругании, когда храмы других устроятся и украшаются руками преподобными»². Далее Григорий Богослов резюмирует, что Бог «тем менее увеселяется недостойными приношениями», гнушается жертвой нечестивого, «как псом», «изметает из святилища и отвергает», но «ценит же ту одну жертву, которую Чистейшему приносят чистые руки, высокий и очищенный ум»³. Прямое соотнесение через противопоставление в последних словах с характеристикой Юлиана, данной в начале Слова четвертого и рассмотренной мною ранее, более чем очевидно. Только здесь «высокий

¹ Там же. С. 68.

² Там же. С. 68-69.

³ Там же. С. 69.

ум», а не «говорящий в высоту», он (ум) – «очищенный» и опосредованный «чистыми руками». Тем более, что Бог не принял дара Юлиана, «воздаваемого лукаво и с лукавой мыслью»¹: чистые руки и высокий и очищенный ум противоположны лукавству действия и мысли. Неклассическая логика троичности и христологии (одна ипостась и две природы – божественная и человеческая) здесь оказывается замененной классической – вполне аристотелевой – логикой закона непротиворечия, введенной в контекст священных логики и онтологии (и космологии), т.е. христианской метафизики.

Итак, Григорий Богослов помещает в ткань своих рассуждений Авеля и Каина. Обратим внимание на следующие «несообразности»: Галл, принесявший Авелеву жертву, старше Юлиана, принесящего жертву Каину; в смерти Галла будет повинен не Юлиан, а император, правивший в тот момент, что и будет констатировано св. Григорием, однако не приведет к его (императора) сравнению с Каином, но вызовет лишь сожаление, а с Каином, через неискренность своих действий, оказывается отождествляемым Юлиан. Таким образом, Юлиан подобен Каину своим злонравием, тщательно скрываемым. Однако не будем забывать, что в ветхозаветной истории именно из-за отторжения Богом жертвы Каина у последнего возникли зависть и ненависть к брату, чья жертва была благосклонно Богом принята. Он потому и Каин как ветхозаветный символ, что убил брата Авеля: «Воста Каинъ на Авеля брата своего и оуби его. И рече Господь Богъ ко Каину: где есть Авель братъ твой» (Быт. 4:8-9). Прямолинейно понимаемая священная история делает сравнения Григория Богослова поверхностными, случайными. Однако у Отцов Церкви случайностей такого рода не бывает. Речь идет о христианском переосмыслении личностей Авеля и Каина. Дело совсем не в том, кто кого убил буквально.

Святитель Григорий указывает на то, что отвержение усилий молодого Юлиана носило пророческий характер о его будущем непочтении к мученикам, о нем, как гонителе христиан, осквернителе храмов. Жертва (строительство храма) в Божественном предвидении – лицемерна: этот строитель храма будет осквернять храмы, христианские святыни, и Бог принять нынешнюю жертву Юлиана не может. Своими будущими дейст-

¹ Там же. С. 69.

виями Отступник станет врагом Христа, как назвал его великий каппадокиец, будет убивать праведников, таких как его благочестивый брат, создавая мучеников за веру во Христа, т.е. истину. Поэтому понятие Каиновой жертвы в метафизическом смысле становится христианским понятием, приобретает нарицательный характер, а Каин парадоксально оказывается вполне христианским (по земному времени) персонажем. Собственноручное братоубийство, актуальное для Книги Бытия, в новозаветной онто-логике не исчерпывается актуальностью в том же смысле, поскольку христианская этика долженствует любовь к каждому, даже врагу, уж не говоря о любви к брату своему, без чего невозможна любовь к Богу. Да и понятие *брат* перестает иметь буквально и прямолинейно связанное с кровным родством значение. Авелем оказывается праведник и благочестивец угодный Богу в сравнении с нечестивцем, т.е. Каином, потому, что их жертвы – Авелева и Каинова. Нечестивец Юлиан через свое отступничество от христианства станет Каином, поскольку будет гонителем и мучителем христиан – своих бывших братьев по вере. С христианской точки зрения Каин, конечно же, враг Христов. Круг замыкается.

В падении Юлиана, по мнению Григория Богослова, особую роль сыграла античная языческая философия, хотя философия как таковая может приносить немалую пользу: «Когда же с наступлением мужеского возраста они коснулись (лучше бы никогда не касаться!) философских учений и приобрели силу в слове (для благонравных – щит добродетели, а для злонравных – жало греха), тогда он не мог уже скрывать в себе всего недуга и коварный замысел нечестия обдумывать единственно с самим собой»¹. Философия оказалась в судьбе Юлиана стимулятором и усилителем злонравия, первичного для его становления как личности, предположительно сделав падение необратимым². Дурные качества Юлиана обратили его благосклонность к язычеству, а «Азия стала для него учили-

¹ Там же. С. 69.

² Григорий Богослов, развивая тему порочности Юлиана на фоне не всегда справедливых, но простительных действий императора Констанция как ревнителя христианства, что оправдывает его (Констанция), пишет, что «порок, действительно, есть нечто не подводимое под правила, и у человека нет средств делать злых добрыми. Так и Юлиан, от чего бы следовало ему почувствовать в себе благорасположение и погасить, если и было какое, воспламенение злобы, от того самого воспылал большей ненавистью и стал высматривать, чем отомстить благодетелю (императору Констанцию, снисходительному к его прегрешениям и сделавшему его наследником – М.Т.). Тому научили его Платоны, Хризиппы, почтенные перипатетики, стоики и краснословы» (Там же. С. 73).

щем нечестия – всех бредней о звездочетстве, о днях рождения, о разных способах гадания, а также и о соединенной с ними неразрывно магии»¹.

В истории Юлиана Отступника тема свободного выбора – производства – была очень важной для Григория Богослова (выше я уже выделил соответствующий момент в приведенной цитате). В Слове 14-м он пишет: «...Сотворивший человека вначале сделал его свободным, ограничив его только одним законом заповеди; соделал его богатым среди сладостей рая, а вместе с сим благоволил даровать сии преимущества и всему роду человеческому в одном первом семени. Тогда свобода и богатство заключались единственно в соблюдении заповеди, а истинная бедность и рабство – в преступлении оной. Но с того времени, как появились зависть и раздоры, как началось коварное владычество змия, непрестанно и неприметно привлекающего нас к злу лакомой приманкой удовольствия и вооружающего дерзких людей против слабых, – с того времени расторглось родство между людьми, отчуждение их друг от друга выразилось в различных наименованиях званий, и любостяжание, призвав и закон на помощь своей власти, заставило позабыть о благородстве естества человеческого. Ты же смотри на первоначальное равенство прав, а не последовавшее разделение, не на закон властителя, а на закон Создателя»². Здесь целесообразно, в связи с нашими задачами, подчеркнуть два момента. Во-первых, Григорий Богослов определенно, что присуще восточно-христианской патристике, констатирует сотворение человека свободным. Во-вторых, призывает смотреть на первоначальное равенство прав, на закон Создателя, а не на закон властителя, который должен соответствовать божественному закону. Иное и будет означать для христианского государя уклонение в тиранию³.

Для Григория Богослова понимание земной жизни было невозможно иначе, как в соотнесении с божественным промыслом: «Есть, братия,

¹ Там же. С. 70.

² Там же. С. 188-189.

³ Относительно подобной возможности русский средневековый мыслитель второй половины XV- начала XVI вв. Иосиф Волоцкий писал: «Если же некий царь царствует над людьми, но над ним самим царствуют скверные страсти и грехи: сребролюбие и гнев, лукавство и неправда, гордость и ярость, злее же всего – неверие и хула, – такой царь не Божий слуга, но дьяволов, и не царь, но мучитель <...> И ты не слушай царя или князя, склоняющего тебя к нечестию или лукавству, даже если он будет мучить тебя или угрожать смертью» (Преподобный Иосиф Волоцкий. Просветитель. Издание Иосифо-Волоцкого ставропигиального мужского монастыря, 2006. С.196-197). Речь здесь идет о тиране, в древнерусской политической терминологии – *мучителе*.

некоторый круг в делах человеческих, и самыми противоположностями научает нас Бог, все устрояющий и всем, а во всем и нашими делами управляющий по непостижимым и неисследимым своим судьбам так же премудро, как премудро Он все составил и связал. Ибо все, так сказать, движется и зыблется около неподвижного, но движется не в основании, которое во всем твердо и неподвижно (хотя сие и сокрыто от нашей немощи), а в том, что ежедневно встречается и бывает. И таково древнее и постоянное определение Божие, чтобы тьма, разлитая перед глазами нашими, была *закров Его* (Пс. 17:12)»¹. Он допускал, «что Бог всегда входит в распоряжения правительств»².

Бог непознаваем ни Сам, ни в Своих намерениях, и поскольку Он трансцендентное Начало и Причина, основания земного порядка бытия также носят трансцендентный характер, а постольку, в логике христианского нравственно-социального учения, политические порядки могут рассматриваться только в ракурсе движения личности к Богу или в противоположную сторону, но не сами по себе в онтологическом плане. Проблема тирана – прежде всего личностная проблема, проблема ответственности государя, его долга, а не институциональная, и не произволения подданных, для которых на первом месте стоит принцип лояльности власти, которая (как институт) от Бога. Возможность самочинного изменения порядка земной власти теоретически и идеологически упиралась в принципиальную непознаваемость Божественных намерений, во всегда существующий вопрос о том, не является ли имеющее место положение дел в земном социально-политическом устройстве предустановленным или угодным (по неведомым причинам) Богу. Тварная природа человека, т.е. его онтологическая несамостоятельность, делала как минимум сомнительными его претензии на изменения в любом секторе или порядке творения. Но одновременно она же, включающая в себя задание быть «по подобию», предполагала необходимость осуществления индивидуальных усилий по его выполнению и возможность их оценки, сдвигала институциональную проблему в личностную сферу. Обращаясь в властителей, Григорий Богослов писал: «Ты со Христом начальствуешь, со Христом и правительствуешь. Он дал тебе меч – не действовать, но угрожать; и да

¹ Святитель Григорий Богослов. С. 219.

² Там же. С. 251.

соблюдется меч сей Даровавшему, как чистый дар. Ты сам образ Божий (т.е. не более, чем человек – М.Т.) и руководишь образ (т.е. простого человека, подданного – М.Т.), о котором надобно заботиться и с которым должно перейти в другую жизнь; а в нее мы все перейдем по кратковременной игре в здешней жизни, назовем ли ее темницей, ли поприщем. Или предначертанием, или тенью жизни истинной. Почти сродство, уважь первообраз, пребудь с Богом, а не с миродержителем (т.е. сатаной – М.Т.), со Христом Господом, а не с лютым мучителем. Он *человекоубийца бе искони* (Ин. 8:44). Он и первому человеку, доведя его до преслушания, нанес удар и причинил бедственную жизнь; он через грех ввел закон – наказывать и терпеть наказания. А ты, человек Божий, вспомни, чье ты творение и куда призываешь, что имеешь и чем ты должен, от кого у тебя Закон, слово, пророки, самое боговедение и небезнадежность получить ожидаемое. Посему подражай Божию человеколюбью»¹.

Что же касается императора-отступника, то в логике размышлений Григория Богослова его бесславный конец, личный крах всецело соответствуют высшим началам и принципам миро- и жизнеустроения – творческому и промыслительному действию Господа и воздаянию за уклонение во зло, невыполнение своего человеческого задания – быть с Богом, под углом зрения которого только и может быть понят долг властителя. Он пишет в начале Слова пятого, как бы подводя итог анализу смысла и фактологии жизненного пути Юлиана: «Теперь предназначу уже другую цель слову, которую едва ли и предназначал кто себе, цель священнейшую пред Богом, приятнейшую для нас, полезнейшую для потомков, – присовокупить к сказанному и то, как правдивы весы Божии и какие воздаяния находит для себя нечестие, то немедленно, то в скором последствии времени, как это угодно бывает (полагаю я) Художнику – Слову и Распорядителю дел наших, Который знает, когда загладить бедствие милостью и когда вразумить дерзость посрамлением и казнями, употребив известные Ему меры исправления»².

Неудачный персидский поход Юлиана (в ходе которого он был убит), предприятие, по мнению Григория Богослова, само по себе «весьма благоразумное и человеколюбивое», был осуществлен императором

¹ Там же. С. 221.

² Там же. С. 107.

не только без должной осмотрительности и с дерзостью, но и при поддержке демонов, «им управлявших (на которых более и надеялся)». Более того, злодейство и гнусность Юлиана Отступника, согласно св. Григорию, особенно проявились в изреченном им великом обете: «И страдания Бесстрастного (Иисуса Христа – М.Т.), и таинство целого мира, – весь род христианский предать демонам, если успеет в предпринятом»¹. Итог военной авантюры и всего замысла был, в конечном счете, предопределен: войско оказалось на грани гибели, и «одно представлялось средство к спасению в настоящих обстоятельствах – избавиться от худого царствования и военачальства»². Обстоятельства смерти императора доподлинно неизвестны, на что, кстати, указал и Богослов. Но для него был важен принцип, а не буквальная приверженность фактологии, «историческому детективу». А согласно этому принципу «имел он конец достойный своего безумия. Здесь только Бог не явил Своего обычного долготерпения, потому что Его человеколюбие было бы бедственно для многих»³.

Другого варианта для христианского философа при рассмотрении проблемы усовершенствования власти и правления, нежели в координатах божественного попечения о человечестве и конкретно-личностного, а не институционального, не политологического, так сказать, представления о политике, быть и не могло. Приведение к норме, в конце концов, по мнению Григория Богослова, определяется высшими началами бытия мира и человека, а сама норма принадлежит не земной горизонтали и определениям людей, соответствующим теориям, а Божественной вертикали, отношению человека с Богом, Его Откровению человеку. Григорию Богослову и в голову придти не могло, будто бы он строит политическую теорию в том смысле, в каком мы сегодня это понимаем. Божественная реформация как исправление, но исправление персонифицированное, вот, по сути дела, тот вывод, который мы можем приписать великому каппадокийцу относительно его «политологического» примера – анализа апостасии императора Юлиана.

¹ Там же. С. 109-110.

² Там же. С. 112.

³ Там же. С. 116.

Вопросы для самоконтроля:

- Что означает – человек создан «по образу» и «по подобию» Божьему?
- Соотношение богоустановленности власти и богопоставленности правителя.
- Сюжет библейской истории (о пророке Самуиле) как выражение смены теократии монархией.
- «Юлиан Отступник» – как тема «апостасии» в политической теологии.
- «Тиран» и «тирания» в плане трансцендентности Бога и Его Закона.
- Воспроизведите цитату из Григория Богослова «...Посему подражай Божию человеколюбия» и объясните ее смысл.

ОЧЕРК 3. РЕФОРМА CONTRA РЕВОЛЮЦИЯ: ПРОБЛЕМА ФОРМ ПОЛИТИЧЕСКИХ ИЗМЕНЕНИЙ В ТЕОРИЯХ РОДОНАЧАЛЬНИ- КОВ ЛИБЕРАЛИЗМА

Для политических мыслителей 16-17вв. характерно негативное отношение к переменам. Они, как, например, Монтень, считали, что «общественный порядок – столь большое благо, что присущие ему недостатки всегда следует предпочитать опасностям, которые может повлечь за собой попытка их устранения»¹. Подобный подход к общественно-политическим процессам, проявлявший себя в виде отказа народу в праве на свержение тирании (де-факто – революцию), находил и теоретическое обоснование. Такая позиция довольно последовательно отстаивалась и аргументировалась Т. Гоббсом. Тема стабильности, властного обуздания человеческих страстей была для него важнее темы политических изменений, поскольку последние со всей очевидностью могли реализоваться в форме революции и гражданской войны – «войны всех против всех», как это и случилось в Англии, что было для Гоббса абсолютно неприемлемым. В целом отрицательное отношение к политико-социальному радикализму имеет свое объяснение не только в известной инерционности политической философии вообще, но и в конкретике общественной жизни эпохи реформационных и контрреформационных процессов, становления буржуазных отношений, вылившихся в Европе в религиозные и гражданские войны и революции, всеобщее массовое насилие.

Однако для классической либеральной политической мысли, становление которой связано в первую очередь с Дж. Локком, Д. Юмом, Ш. Монтескье, бескомпромиссные установки Гоббса стали слишком категоричными. Политические философы конца 17-18 вв., опираясь на естественно-правовую и договорную теории, являясь сторонниками свободы личности и ограничений государственной власти, не только фиксируют право народа на свержение тирании, но и пытаются осмыслить преимущества и недостатки различных форм политических изменений, определить преобразовательные оптимумы. Формирующаяся либеральная политическая доктрина в основном отказывается от «запретительного» принципа, переводит проблему политических изменений из плоскости

¹ Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983. С.220.

«можно-нельзя» в плоскость ответов на вопросы «как происходят изменения?», «какие из них являются более или менее предпочтительными?». Обосновывая право на свержение тирании, т.е. делая революцию в принципе допустимой, классический либерализм в неявном виде формулирует революционно-реформистскую дилемму в теории политики и намечает подходы к ее разрешению.

В своей политико-философской теории Дж. Локк весьма основательно разъясняет, при каких обстоятельствах и почему можно оказать сопротивление деспотической власти и даже свергнуть ее. Использование радикальных средств для изменения политических порядков допустимо только тогда, когда правитель, превышая пределы своей компетенции и фактически отказываясь от своего предназначения – служения общественному благу, использует насилие по отношению к подданным. Отмечая в «Послании о веротерпимости», что те, кто угнетен несправедливой и тиранической властью, всегда будут сопротивляться¹, Локк в «Двух трактатах о правлении» подчеркивает: силу можно противопоставлять только несправедливой и незаконной силе².

По его мнению, революция с точки зрения ее происхождения – ответная мера, способ восстановления попорченной справедливости. Люди по своей природе консервативны и не склонны менять привычные формы существования и политические институты даже при наличии в них явных недостатков. Локк полагает, что политические революции не происходят при всяком незначительном беспорядке в общественных делах. Даже грубые ошибки власти, неправильные и неудобные законы народ способен перенести без ропота и бунта. Только видя прямой умысел в действиях правителя, направленных на установление системы прямого угнетения и тирании, нарушения его прав, народ восстает. При этом английский мыслитель уверен в том, что доктрина, согласно которой народ имеет право обеспечить свою безопасность с помощью нового законодательного органа, когда законодатели нарушили оказанное им доверие, лучшая гарантия от восстаний и наилучший способ им воспрепятствовать. При этом он обращает внимание на то, что подлинным мятежником является тот,

¹ Локк Дж. Сочинения в трех томах. Т.3. М., 1988. С.127.

² Там же. С.380.

кто силой нарушает и силой же оправдывает свое нарушение конституции и законов¹.

Локк связывает причины революций с неправомерными действиями власти, видя в тирании и несправедливостях, ею творимых, источник сопротивления. Одна из причин распада систем правления, согласно Локку, деспотические действия власти, которая вопреки установленным законам пытается навязать свою волю обществу, вводя другие законы и другие постановления². В этом случае система правления, установленная законным путем, распадается, и «народ сам волен позаботиться о себе, создав новый законодательный орган, отличающийся от прежнего или составом, или формой, или же тем и другим в зависимости от того, что народ сочтет более соответствующим интересам его безопасности и блага»³. Очевидно, что иначе, нежели революционным путем это неосуществимо.

Вместе с тем Локк не занимает односторонне-прямолинейной позиции относительно виновников распада системы правления. Он допускает, что причиной несчастий в обществе может быть не только «наглость правителей», но и «безрассудство народа, желающего свергнуть законную власть правителей. В любом случае тот, кто пытается разрушить систему справедливого правления, повинен в ужаснейшем преступлении и должен считаться врагом человечества⁴. В локковской квалификации противоправительственных действий восстание народа против тирании (революция) и мятеж – не одно и то же, ибо преступна только противозаконная деятельность, только тот, кто повинен в такой деятельности, является мятежником. Революция же – это ответная мера на действия мятежников, в роли которых выступает тираническая власть. «Безрассудные» действия народа, соответственно, революцией считаться не могут.

Мы имеем основания констатировать ряд существенных положений концепции Локка. Во-первых, революция – это ответная мера «снизу», вызванная причинами, порожденными правителями; это средство самозащиты, восстановления обществом своих прав. Во-вторых, и эта позиция имеет теоретическое значение, революция – насильственное изменение. Но насилие допустимо только как ответная мера на насилие же. В

¹ Там же. С.392-393.

² Там же. С.386-387.

³ Там же. С.389.

⁴ Там же. С.396.

общем и целом революция оказывается крайней мерой. Предпочтения Локка, что достаточно очевидно, иные. В-третьих, в ракурсе локковских рассуждений далеко не все эмпирические революции могут оказаться оправданными, «законными». Более того, возникает проблема шкалы оценок, позволяющая определить оправданность (и наоборот) сопротивления властям, революции.

В политической философии 17-18вв. доминирует представление о круговороте форм правления, организации государственной и общественной жизни. Кроме того, как отметил Р.Арон, классическая политическая философия создавала теорию форм правления, абстрагируясь от организации общества, фактически не учитывала взаимосвязи между политическими режимами и социальными моделями общества и предполагала, так сказать, вневременную пригодность моделей политических¹. Что, как мы имели возможность убедиться, было свойственно и античной политической философии, где Платон создает именно «вневременную» модель «идеального государства», соответствующие средства ее реализации. То же самое, только с учетом всей специфики христианской метафизики, можно сказать и о средневековой политической философии.

Апеллируя к стабильности и правовым формам существования общества, Локк, конечно же, осознавал изменчивость мира: «Вещи в этом мире находятся в таком непрерывном изменении, что ничто не остается долго в том же состоянии»². Поэтому, исходя из принципа «благо народа – высший закон» и рассматривая конкретный вопрос об изменении норм представительства, Локк признает право власти и необходимость внесения корректив в связи с изменившимися обстоятельствами. Более того, «все, что не может не быть признано полезным для общества и всего народа и осуществлено посредством справедливых и серьезных мероприятий, всегда, когда это будет сделано, оправдывает себя...»³.

Долг гражданского правителя – обеспечивать и сохранять как всему народу, так и каждому гражданину обладание гражданскими благами: жизнью, свободой, здоровьем и отсутствием физических страданий, собственностью и т.д. Причем правитель должен опираться на законы, равно

¹ Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1993. С.45.

² Локк Дж. Сочинения в трех томах. Т.3. М., 1988. С.354.

³ Там же. С.355-356.

обязательные для всех¹. Поэтому Локк и допускает посылку, «что правитель должен предпринимать действия или вмешиваться во что-либо только ради обеспечения гражданского мира и охранения собственности своих граждан»².

Из приведенных положений вытекает допустимость вмешательства в политические процессы, что Локк относит к компетенции власти, действующей во благо народа в связи с изменяющимися условиями общественно-политического бытия. При этом он формирует важные для его концепции политических изменений принципы подхода к ним, определяет предпочтительные способы политического действия.

В «Опыте о веротерпимости», не отрицая возможности достичь поставленных целей с помощью силы и принуждения, Локк категорично утверждает, что несмотря ни на что это средство «есть наихудшее и употреблять его следует в последнюю очередь и с величайшей осторожностью». Преимущество он отдает щадящим, медленным средствам изменений, поскольку принуждение и насилие навлекают на человека то, от чего он ищет освобождения и ради чего состоит членом государства, потому что, применяя силу, правитель частично перечеркивает то, ради чего он призван трудиться – всеобщую безопасность³.

К анализируемой проблеме имеет отношение и отстаивавшийся Локком принцип веротерпимости, обоснованный в «Опыте о веротерпимости» и «Послании о веротерпимости». Взятый более широко – как принцип терпимости вообще, он с очевидностью методологически корреспондируется с преобразовательными акцентами, избранными Локком – медленными, аккуратными методами политических преобразований как наиболее оптимальными, наиболее предпочтительными. Одновременно он объективно выявляет существенные свойства реформы – постепенность, осторожность, ненасильственность, инициированность «сверху».

Позиция Локка не была прямолинейной. Рассматривая prerogatives правителей он, в частности, квалифицирует их как «разрешение со стороны народа его правителям делать некоторые вещи по их собственному свободному выбору, когда закон молчит, а иногда также и поступать во-

¹ Там же. С.94.

² Там же. С.67.

³ Там же. С.79

преки буквы закона ради общественного блага: и народ соглашается с этим, когда это сделано»¹. Причем Локк даже допускает возможность деспотизма, когда это идет во благо народа².

Делались Локком исключения и из принципа веротерпимости. Он не распространял его на сторонников католической церкви. К ним должны применяться методы пресечения³. Локк пишет, что «никакие догматы, враждебные и противные человеческому обществу и добрым нравам, необходимым для сохранения гражданского общества, не должны быть терпимы правительством»⁴.

Данная позиция примечательна не только с точки зрения ее «прямого действия», но и в методологическом плане. В рамках дилеммы «революция или реформа?» Локк намечает серьезную и интересную проблему. Допуская в некоторых случаях нетерпимость, методы пресечения некоторых видов деятельности, деспотизм как смысловые характеристики действий власти в целях исправления недостатков в общественно-политической сфере, он тем самым на деле признает правомерность (пусть ограниченную) мер насильственных, экстраординарных, возможность выборочной принудительной коррекции общественных отношений и институтов. Но как ранее отмечалось, если такие действия имеют оправдание, то они определяются как революционные. (В рассуждениях Локка наблюдается известное противоречие. Изначально революция трактуется и санкционируется как антиитираническая акция, насилие допускается в качестве ответа на насилие. Здесь же он оправдывает насильственные по существу действия, реакцией на насилие не являющиеся и в лучшем случае имеющие превентивный характер.) Можно с определенной долей уверенности утверждать, что у Локка в неявной форме присутствует постановка вопроса об использовании радикальных (фактически революционных) средств в системе реформистских преобразований вообще и действиях власти, в частности. Однако в целом Локк остается на реформистских позициях, отдавая приоритет постепенным действиям правителей по совершенствованию государства и общества. Его допуще-

¹ Там же. С.359

² Там же. С.360

³ Там же. С.82-83

⁴ Там же. С.123

ние революции вынужденное, вопрос скорее принципа, нежели ценностной политической ориентации.

Основные теоретические положения и методологические подходы Дж. Локка развивает в своих трудах Д. Юм. Он углубляет реформистские начала либерализма и усиливает акцент на них. Принципиальная позиция Юма в отношении революции основывается на признании права оказывать сопротивление насилию, творимому властями. При этом, как считает Юм, такого принципа человечество придерживалось и в теории, и на практике, и ни одна нация никогда не подвергалась порицанию за свое сопротивление тирании. Шотландский мыслитель выстраивает следующую логическую цепочку рассуждений: поскольку государственная власть является ни чем иным, как человеческим изобретением, преследующим интересы общества, то если тирания правителя нарушает эти интересы, она тем самым нарушает и естественные обязательства повиновения. А поскольку нравственное обязательство основывается на естественном, оно должно прекратиться тогда, когда прекращается естественное¹. Юм, как видно, расширяет базу рассуждений, сформированную Локком, вводя в нее этические факторы: сопротивление тирании допустимо не только с правовой, но и с нравственной точки зрения. При этом он подчеркивает, что все, кто будто бы уважает установление свободы, «но вместе с тем отрицает право сопротивления, в сущности отказывается от всяких притязаний на здравый смысл и не заслуживает серьезного ответа»².

Делая столь категоричный вывод, Юм одновременно призывает к осторожности «при применении на практике доктрины о сопротивлении власти. Общее правило требует подчинения последней; исключение же допускается лишь в случаях крайней тирании, крайнего угнетения»³. При обычном течении дел ничто не может быть столь пагубным и преступным, как сопротивление верховной власти. Вообще революции сопровождаются потрясениями, ведут к анархии и всеобщей смуте⁴. Революция крайнее средство, чрезвычайно опасная для общества форма политических изменений. А поскольку тирания ведет к революциям, постольку

¹ Юм Д. Сочинения в трех томах. М., 1995-1996. Т. 2. С.325-326.

² Там же. С. 339.

³ Там же. С.327.

⁴ Там же. С.327.

«во всех отношениях предпочтительнее умеренное правление, которое дает наибольшую безопасность как государю, так и подданному»¹.

Умеренность в общественных отношениях и деятельности рассматривается Юмом как оптимальный принцип жизнедеятельности, противостоящий крайностям, вызываемым фанатизмом и страстями субъектов политической практики². Мы видим здесь теоретико-методологическое обоснование подхода к осуществлению общественно-политических преобразований в аспекте выявления их достоинств и недостатков и, следовательно, выработки соответствующих теоретических и практических приоритетов.

Юм констатирует, что со временем происходят преобразования в политике, и при этом все виды правления претерпевают изменения³. Общественные изменения вызываются требованиями общественного блага и невозможно определить, как далеко могут простираться нововведения, вносимые законодательной властью в принципы управления⁴. Но не ограничивая пределы новаций, которые могут быть осуществлены в процессе преобразований, Юм достаточно определенно фиксирует эти пределы, когда обращается к анализу форм преобразований, средств, используемых властью в процессе внесения корректив в систему управления. Не безразличен ему и вопрос о том, какие изменения должны происходить в обществе.

Как уже было отмечено, изменения, происходящие в политической системе, обусловлены естественными потребностями. Они не противостоят необходимости сохранения стабильности в обществе, связывавшейся шотландским философом с соблюдением трех естественных законов, от чего зависят мир и безопасность общества, поддержание существующего общественного строя – о стабильности собственности, о передаче собственности посредством согласия и об исполнении обещаний⁵.

По мнению Юма, государь должен брать людей такими, каковы они есть, и не может стремиться к насильственному преобразованию их принципов и приемов мышления. Преобразование мышления он уподоб-

¹ Там же. Т.3. С.23.

² Там же. С.26.

³ Там же. С.62.

⁴ Там же. Т.2. С.336.

⁵ Там же. С.294.

ляет великим революциям (здесь у Юма прослеживается акцентировка глубины преобразований, осуществляемых в ходе революции). На все нужно время и соответствующие условия. Правитель, как полагает Юм, поступит наиболее целесообразно, если станет производить лишь такие изменения, которые общество способно воспринять. Но в любом случае следование естественному ходу вещей благоприятнее, поскольку в этом случае промышленность, ремесло и торговля увеличивают мощь и благосостояние государства и подданных, а политика насилия есть политика обездоливания частных лиц¹. Не отказываясь от идущей от античных мыслителей, в первую очередь от Платона и Аристотеля, традиции размышлений на тему совершенства или несовершенства различных форм политического устройства, Юм определяет средства приближения к совершенствованию реального политического строя – осторожные изменения и нововведения, которые не способны причинить обществу слишком больших волнений². А чуть раньше он вновь напоминает об опасностях, которые таят в себе революции: революции характеризуются «яростными пароксизмами»³. Так как «человеческое общество находится в постоянном движении», «некоторые нововведения в силу необходимости должны иметь место в каждом человеческом учреждении, и они удачно осуществляются там, где просвещенный гений века направляет их к разуму, свободе и справедливости. Ни один человек, - подчеркивает Юм, - не имеет права делать насильственных нововведений: опасно пытаться вводить их даже при помощи законодательства; от них всегда можно ожидать больше зла, чем добра»⁴.

В своих размышлениях Юм фактически вывел дилемму «революция или реформа» за пределы правовых координат в части проблемы революции (хотя и не отказался от них полностью), сосредоточив свое внимание на обстоятельствах, оправдывающих революцию, и анализе достоинств и недостатков реформы и революции. Преимущества реформистской формы изменений у Юма выглядят, пожалуй, более рельефно, нежели у Локка, тем более, что он более последователен в своем неприятии радикализма и принуждения в связи с таящимися в них опасностями.

¹ Там же. Т.3. С.72-73.

² Там же. С.140.

³ Там же.

⁴ Там же. С.143.

Юм по сути дела не видит серьезных оснований даже для строго «дозированного» использования революционных методов в ходе общественно-политических преобразований, оставляя для революции только одну возможность – крайнее средство защиты свободы при беззастенчивом покушении на права граждан.

В отличие от Д. Юма и Дж. Локка, французский представитель классического либерализма – Ш.Монтескье не фокусирует свой интерес на революционно-реформистской дилемме в аспекте признания за народом формального права на свершение революции, и если «да», то при каких условиях. Революцию он принимает как эмпирическую данность. Допустимо предположение, что его удовлетворяла теория (и аксиология), обосновывающая право на революцию, созданная предшественниками. По существу Монтескье больше интересуется существом вопроса: по каким основаниям можно судить о предпочтительности того или иного вида политических изменений.

Для Монтескье революция – это радикальное вмешательство во властные отношения. В «Размышлениях о причинах величия и падения римлян» он под революцией подразумевает захват власти, изменение в форме правления, смену формы правления¹. В своем главном произведении – «О духе законов», Монтескье, рассматривая в качестве революции придание новой формы государству, допускает установление в ходе революции позитивного политического устройства и отмечает, что сделать блага, которые несет революция, ощутимыми для всех, можно только посредством установления хороших законов. Правда Монтескье относит положительные потенции революции по преимуществу к древности, отмечая, что древние учреждения обыкновенно являются исправлением зла, а новые – злоупотреблением². В своей теории Монтескье связывает основные социально-политические преобразования с деятельностью законодателя, оставляя за революцией лишь изменение формы правления.

Здесь позиция французского политического философа в значительной мере совпадает со взглядами Локка и Юма. У них нет расхождений в апологии умеренности, стремлении избежать политических крайностей, что имело под собой более чем серьезные основания.

¹ Монтескье Ш. Избранные произведения. М., 1955. С.50.

² Там же. С.202-203.

Считая основными формами правления республику, монархию и деспотию и испытывая при этом некоторые симпатии к республике, Монтескье за основные принципы форм правления берет, соответственно, добродетель, честь и страх¹. Он высоко оценивает умеренность как свойство демократически устроенной республики. Вместе с тем демократия им не абсолютизируется, что является свойством классической политической мысли. Монтескье находит существенные достоинства в аристократической республике и монархии. При этом он отрицательно относится к проявлениям деспотизма. Монтескье выделяет идеал умеренного правления, связываемый им с умением «комбинировать власти, регулировать их, умерять». Такое устройство он именует шедевром законодательства². Одновременно Монтескье не видит опасности, когда государство переходит от одного образа умеренного правления к другому. Опасен для общества переход от умеренного правления к деспотизму³.

Размышляя о разложении принципов демократии, Монтескье рисует картину того, как может развращаться народ, что, в свою очередь, ведет к дальнейшему разврату развратителей и тех, кто уже развращен. Нарушаются принципы выборности (голоса покупаются за деньги), народу дают много, но только для того, чтобы затем получить от него еще больше. Логика политического процесса ведет к государственному перевороту. Демократия должна избегать крайностей, которые ведут либо к аристократии, либо к тирании. А развращение как раз неизбежно ведет к тирании⁴. Здесь у Монтескье очевидны теоретические связи с концепциями античных мыслителей, в первую очередь Платона и Аристотеля, что достаточно характерно в целом для политической философии Нового времени.

Допустимо предположение, что Монтескье, говоря о незначительных на первый взгляд изменениях, способных разложить государственный строй, имеет в виду не любые изменения, а именно крайности, пренебрежение умеренностью. Таким образом, именно умеренность оказывается универсальным принципом социально-политических действий и, преломляясь в сферу общественных преобразований, становится основанием

¹ Там же. С.185.

² Там же. С.215.

³ Там же. С.259.

⁴ Там же. С.255.

выявления преимуществ одних форм преобразований соотносительно с другими.

Монтескье уделяет серьезное внимание и проблеме насилия. Он делает вывод, что насильственные действия по большей части бесполезны, когда речь идет об изменении нравов и обычаев народа. Если правитель намерен произвести перемены в народе, он должен преобразовывать то, что установлено законами, посредством законов, и изменять посредством обычаев то, что установлено обычаями.

Изменение государственного строя реформистским путем Монтескье связывает с законодательной деятельностью. Данная проблема иллюстрируется им примерами из древнеримской истории (закон Валерия, деятельность Гракхов), получающими соответствующую трактовку¹. В нашу задачу не входит анализ исторических фактов и их интерпретации Монтескье. В данном случае важнее его теоретическая позиция: реформистские действия способны изменить форму правления. Это означает, что одни и те же изменения могут осуществляться двояко – путем революции и путем реформы. Монтескье разрешает данную дилемму в пользу реформы. Революция крайнее средство, а люди, считал он, «лучше всегда приспособляются к середине, чем к крайностям»².

В лице Монтескье мы видим сторонника законодательного реформизма. Он последовательно фокусирует внимание на законодательных механизмах общественных преобразований как наиболее надежном средстве позитивных изменений, что отвечает теоретико-методологической направленности его трудов, идее правового государства, «духу законов».

Локк, Юм и Монтескье, решая вопрос о формах изменений, заложили фундамент одного из возможных направлений разрешения революционно-реформистской дилеммы, взяв в качестве основополагающих принципов определения преобразовательных приоритетов сдержанность, умеренность, постепенность, законодательный механизм (с небольшими изъятиями, предложенными Локком), разумное целеполагание, отвечающее потребностям общественного развития. Все это стало одной из доминант дальнейшей эволюции либеральной мысли. Реформистские приоритеты его родоначальников очевидны. На теоретическом уровне выбор обосно-

¹ Там же. С.311-313.

² Там же. С.300.

ванно сделан в пользу реформы как оптимальной формы изменений. Но поскольку при определенных обстоятельствах революция оказывается неизбежной, задача в том, чтобы не допустить ее. Тем самым реформа становится не только формой необходимых изменений, но и средством, способным предотвратить развитие событий, ведущее к разложению государства. Не отрицая законности, но и целесообразности при определенных условиях революционного метода изменений, ранняя либеральная политическая философия ищет возможность избежать его применения, ограничиться реформой как наилучшим способом преобразований.

Вопросы для самоконтроля:

- Различие «мятежа» и «революции» по Локку.
- Воспроизведите логическую цепь рассуждений Юма, касательно «сопротивления власти».
- По каким основаниям с точки зрения Монтескье можно судить о предпочтительности того или иного вида политических изменений?

ОЧЕРК 4. “ЭВОЛЮЦИОНИСТСКИЙ” РЕФОРМИЗМ Э. БЕРНШТЕЙНА

В истории общественной мысли Э. Бернштейн по праву занимает место родоначальника социал-демократической версии марксизма, реформистской социалистической доктрины. Именно под углом зрения социалистической программы Бернштейна традиционно рассматривается его реформистская позиция, оппонирующая революционному марксизму. Сложилось так, что реформизм Бернштейна был интересен, вызывал восторги и негодование постольку, поскольку был увязан с социализмом, выступал как средство его достижения вопреки ортодоксальной революционной теории, а не сам по себе, не как самостоятельная составная часть творческого наследия немецкого социалиста. Между тем, по прошествии более чем века со времени выхода в свет главных теоретических – реформистских – работ Бернштейна, подчиненность реформизма социализму в его трудах не кажется столь очевидной. И дело здесь не только в девальвации социализма и как идеи, и как реальности. Именно разработка проблемы реформы, общественно-политических механизмов и форм преобразований безотносительно к социалистическому идеалу представляет, на наш взгляд, актуальный аспект творчества Бернштейна.

Речь идет не о «правильном», или аутентичном прочтении Бернштейна. Он был и остается выдающимся идеологом социализма. Мой подход – это угол зрения на теоретический портрет Бернштейна, вводящий его в логику исследования проблемы реформизма. Но вместе с тем, и от этого не уйти, здесь возникает и определенное смещение традиционных акцентов, постановка смыслового ударения на вклад Бернштейна в продвижение в политико-философской теории идеи реформы как таковой. Он был по сути дела первым, кто обратил внимание на собственно реформистские технологии, рассмотрел реформу не только «снаружи», но и «изнутри». Разумеется, и до Бернштейна, как мы видели, вопросы использования постепенных, нерадикальных методов изменений не были обойдены вниманием. Теоретическая заслуга Бернштейна заключается в том, что он занялся анализом возможных механизмов реформации общества, теоретически представил меры по преобразованию общества как взаимоувязанные и взаимообусловленные, как своего рода систему, со-

единив их в этом качестве с идеей реформы, тем самым сделав значительный шаг в структурировании реформы, понимаемой в качестве способа изменения общественного строя. Именно это, по нашему мнению, делает Бернштейна классиком реформизма – теоретического знания о реформе, ее обоснования как универсальной формы социально-политических изменений, доминанты политики партий и государства, а не тот возмущавший радикалов, революционеров-социалистов факт, что он «впустил» реформизм в социализм, девальвируя сакральную идею революции.

Концепция реформы Бернштейна – связующее звено, позволившее либерализовать социализм и социализировать либерализм, создать реальную и действенную альтернативу революционному, экстремистскому социализму, а, возможно, главное, сформировать теоретическую основу определения границ политики в русле принципов демократии и социальной справедливости. Ведь у Бернштейна неразрывно связаны три составляющих элемента его доктрины: социализм, демократия и реформизм.

В нашу задачу не входит анализ социалистической программы Бернштейна как таковой. Однако без обращения к некоторым ее компонентам затруднительна интерпретация его взглядов на реформу.

По мнению Бернштейна, «самое точное определение социализма во всяком случае будет то, которое исходит из понятия товарищества, так как им одновременно выражается хозяйственное и правовое отношение»¹. Он крайне осторожен относительно любых попыток априорно определить облик социалистического общества, выйти за рамки самых общих социалистических принципов. Такой подход для него фактически императивен, поскольку любые попытки иного рода гносеологически несостоятельны и имеют иллюзорный характер. Как считает Бернштейн, в настоящее время (конец 19в.) ни один вменяемый социалист не рисует «картину будущего общества, долженствующего воплотить совершенное счастье на земле»². Тем более он отказывается от признания конечной цели социализма, переводя теоретические рассуждения в плоскость проблемы движения по пути социализации общества, настаивая на процессу-

¹ Бернштейн Э. Проблемы социализма и задачи социал-демократии. М., 1901, с.167. (Далее: Проблемы..., с указанием страниц настоящего изд.)

² Бернштейн Э. Очерки по истории и теории социализма. СПб., 1902, с.158. (Далее: Очерки... с указанием страниц настоящего изд.)

альности социализма: «Я открыто признаюсь, что очень плохо понимаю и очень мало интересуюсь тем, что обыкновенно разумеется под “конечной целью социализма”. Эта цель, что бы она ни представляла, для меня – ничто, движение же – все. Под движением же я понимаю как общее развитие общества, т.е. социальный прогресс, так и политическую, и экономическую агитацию и организацию для осуществления этого прогресса»¹. В этой, ставшей хрестоматийной, формуле наиболее выпукло обозначен эволюционизм Бернштейна как методологическое основание его общественно-политической теории. Категоричный акцент на движение предопределил не только своеобразие его модели социализма, но и специфику концепции реформы, выявляющей себя в единстве с процессом социализации общества в виде непрерывности – свойства развивающегося общества.

Дистанцируясь от социалистического утопизма и подвергая его всеобъемлющей методологической критике, Бернштейн между тем не становится на догматическую позицию касательно проблемы целеполагания в социалистическом движении. По его мнению, отказ от признания *конечной* цели социалистического движения не тождественен отрицанию определенных целей этого движения. В соответствии с данным им определением социализма, Бернштейн рассматривает эти цели как всестороннее проведение в жизнь принципа товарищества, исключающего классовое господство и классовые привилегии в любом виде. Формой осуществления социалистических преобразований – движения по пути социализации общества – и выступает реформа.

Представление Бернштейна о том, что движение к социализму должно осуществляться путем реформ, постепенно, органично связано с положением, что достижение социализма не может иметь места путем разовой акции, скачка. Наоборот, полное освобождение рабочих может быть делом целых поколений². При этом для социал-демократии обеспечение гражданской свободы представляет более важную задачу, чем выполнение какого-либо экономического требования, а все, что грозит опасностью свободе, должно социал-демократией отвергаться³. С этой точки зрения революция рассматривается не только как малоэффективное, но и

¹ Очерки... С.220.

² Там же. С.19.

³ Проблемы... С.253-254.

весьма опасное для социализма средство воздействия на политико-экономическую действительность. Ориентация Бернштейна на реформу как основополагающую форму общественных изменений вытекает из его понимания особенностей самого процесса социализации, *неспособности* революции решить социалистическую задачу *сразу* и последовательно. Складывается взаимозависимость и взаимообусловленность социализма и реформизма: реформа «социалистична», социализм «реформационен».

Проблема постепенности движения к социализму, само понимание последнего как движения, а не конечной цели, подразумевает и специфику бернштейновского понимания реформы. Вводя дилемму эволюция-революция, он рассматривает реформу в контексте эволюции. Реформа принимает у Бернштейна перманентный характер. Для него реформа – это, строго говоря, не форма осуществления преобразований в переходный период, означающих смену общественного строя, а некая константа социально-политической деятельности, в ходе которой нарастают социалистические завоевания. При этом реформы есть задача социал-демократии, деятельность которой должна обнимать всю область реформ, направленных на улучшение материального и духовного положения рабочих, расширение политического и социального влияния рабочего класса¹.

Абсолютизация *движения*, следствием чего стала идея о реформах как постоянно действующем, актуальном факторе жизни общества не дублирует либеральную идею улучшения общественных отношений и институтов, положения человека. Она стала основой новой версии в развитии идеи реформы. Реформа оказывается не столько постепенным преобразованием, сколько самой *постепенностью*, доминирующей *социально-политической технологией*, воспроизводящимся механизмом общественных изменений, т.е. общественной эволюцией. В онтологическом плане Бернштейн стирает грань между реформой и эволюцией. За реформой, как таковой, фактически остается лишь деятельностный аспект – целенаправленная активность в направлении социализации общества.

Обосновывая реформизм, Бернштейн опирался на достаточно четкую точку зрения на проблему революции. Это обратная сторона реформизма, взглядов на социализм как постепенный процесс, констатация

¹ Очерки... С.13.

невозможности его «разового» осуществления. Революционный подход к социализму проблематичен не потому, что революция невозможна, а поскольку социализм в его бернштейновском понимании не соответствует революционным средствам его осуществления. Тем более, что кризисы капитализма, по мнению Бернштейна, не являются более неизбежными, а его эволюция создает дополнительные условия для того, чтобы сделать революции ненужными.

Таким образом, рассмотрение Бернштейном реформы в качестве оптимальной формы социально-политических изменений связано, во-первых, с социализмом, во-вторых, с определенной стадией капиталистического развития. Именно с этих позиций он осуществляет критику революции, отнюдь не вычеркивая ее из общественной жизни. Выбор в пользу реформы в рамках антитезы реформа – революция аргументируется Бернштейном следующим образом.

Прежде всего, он фиксирует в современном ему социалистическом движении два авторитетных и противоположных друг другу идейных течения. Одно из них предполагает реформистский путь изменений и задается главным образом целью созидания. Другое, как пишет Бернштейн, «черпает свое вдохновение из революционного настроения народа и задачу свою видит в разрушении»¹. Наряду с дифференциацией реформистского и революционного направлений в социалистической мысли, Бернштейн выделяет существенные признаки реформы и революции – созидательные и разрушительные тенденции. Учитывая, что он рассматривает экономические, политические и культурные достижения капитализма как точку отталкивания, условие и факторы движения к социализму, реформа оказывается средством наращивания достигнутого, его приумножения, что по сути дела и оказывается социализмом де-факто, революция же – разрушением цивилизации, тем, что перечеркивает основания социалистического строительства. Получается, что, стремясь ускорить социализм, революция вполне способна его отдалить. Далее логика его рассуждений ведет к характеристике революционного социализма, революционной модели в социалистической мысли.

Рассматривая в качестве утопии социализм как цель, Бернштейн пишет, что существует одновременно утопизм другого рода, предполагаю-

¹ Проблемы... С.67.

щий резкий скачок из капиталистического общества в социалистическое. Согласно этой точке зрения эволюция капитализма в социализм невозможна, между ними грань, и все, что происходит в капиталистическом обществе, проникнуто его духом и есть не более чем паллиатив¹. Давая оценку такому подходу, Бернштейн констатирует, что «революционное доктринерство столь же консервативно, как и ультраконсервативное доктринерство. И то и другое с одинаковым упрямством отказываются признать фактическое развитие, противоречащее их догме»².

Для Бернштейна проблема революции одновременно и проблема катастрофизма в общественном развитии. Называя революционную альтернативу «легендой о перевороте» и подразумевая под ней «фразеологию, которая предполагает грядущую всеобщую, одновременную и насильственную экспроприацию», Бернштейн подчеркивает, что «эта идея противоречит как действительному экономическому развитию, так и общему культурному прогрессу. История не дает примера подобной экспроприации. Даже уничтожение феодализма произошло совершенно иным образом, чем мы обыкновенно предполагаем и чем предполагали еще Маркс и Энгельс в эпоху выработки своей теории». Далее, констатируя вызревание и развитие элементов социализма в недрах капитализма, он резюмирует, что коллективная собственность станет доминировать не вследствие насильственного уничтожения капиталистической собственности, но наоборот, последняя исчезнет лишь с достижением коллективной собственностью высокой степени развития³.

Бернштейн весьма категорично определяет, что «при настоящих условиях не может быть и речи о всеобщей, единовременной и насильственной экспроприации, а лишь о постепенном освободительном движении посредством соответственной организации и закона», что связано с гибкостью, изменчивостью и способностью к развитию либеральных учреждений современного (конца XIX в.) общества, не требующих своего искоренения, а лишь дальнейшего развития⁴.

Критикуя представления о неизбежности катастрофического, кризисного развития общества, революционные ожидания и намерения со-

¹ Очерки... С.159.

² Там же. С.207.

³ Там же. С.376-377.

⁴ Проблемы... С.272.

циалистов, Бернштейн, тем не менее, не исключает такого развития событий, которое будет характеризоваться всеобщим кризисом и политическим переворотом¹. Но такой ход событий вызывал у него серьезные опасения. И дело здесь не только в том, что переворот – всеобщее революционное преобразование общества в качестве разовой акции – он считал невозможным. Некоторые черты социалистической революции именно как *революции* вызывали у Бернштейна серьезные сомнения в ее эффективности как средства социалистической трансформации и, следовательно, в ее целесообразности.

Бернштейн рассматривает революцию в политическом значении этого слова как восстание, незаконное насилие². Он допускает, что революционный путь как форма насильственного изменения общественно-политического строя в плане изменения существующей системы господства быстрее приводит, на первый взгляд, к успеху, поскольку устраняет препятствия, которые ставит привилегированное меньшинство социальному прогрессу. Но сама же революция эту возможность и нивелирует. Эффективность революции, подчеркивает Бернштейн, в ее отрицательной стороне. В революции чувство правит рассудком, и она не способна к созданию долговременных экономических учреждений, преодолению неразвитости народных масс, существующих предрассудков, отсталости, испорченности нравов. Именно последнее, а также отсутствие у рабочего класса сильной хозяйственной организации, высокой степени развития «моральной самостоятельности» через опыт работы в органах самоуправления делает захват власти, попытку революционного перехода к социализму акцией, противоположной по интересам и целям, поскольку при таких обстоятельствах диктатура пролетариата станет ничем иным, как диктатурой «клубных организаторов и ученых»³.

Претензии к революции как форме изменений, констатация невозможности осуществления разовых преобразований, дополняется у Бернштейна рассмотрением вопроса о том, почему фактически, не на словах, невозможен и немедленный переход к социализму через овладение политической властью. Проблема связана с его оценкой уровня культурного рабочего класса, народа. Она предваряется общетеоретической постанов-

¹ Очерки... С.389.

² Проблемы... С.174.

³ Там же. С.349-351.

кой проблемы о факторах, воздействующих на становление общества нового типа. Бернштейн задается вопросом, насколько были правы Маркс и Энгельс в выдвигании на первый план историко-материалистической теории тезиса об определяющей роли способа производства в существовании и развитии общества.

Считая, что в поздних трудах Энгельса безапелляционность раннего периода на этот счет была существенно смягчена, но в целом оставляя за историческим материализмом упор на доминирование экономического фактора, Бернштейн ставит под сомнение возможность такого рода интерпретации исторической необходимости и сведения генезиса общественных явлений к монистическому детерминизму, хотя отнюдь не отрицает особого значения экономики. «Но во всяком случае, – пишет он, – остается еще множество факторов и далеко не всегда возможно настолько ясно представить существующую между ними зависимость, чтобы с точностью определить, где в данном случае следует искать главнейшую влияющую силу»¹.

По мнению Бернштейна, с познанием экономических процессов все более увеличивается способность общества направлять экономическое развитие, что, надо полагать, снижает абсолютное значение экономической детерминации. С другой стороны, хотя экономические мотивы в настоящее время выступают свободно, не прикрываясь отношениями власти и идеологиями (это послужило тому, что люди стали уделять экономике все большее внимание и преувеличивать в результате ее роль), духовные и социальные отношения значительно меньше, чем прежде, зависят от экономических явлений. Достигнутая стадия экономического развития, убежден Бернштейн, предоставляет более обширное поле для самостоятельного действия идеологических и, в особенности, этических начал². Нравственность представляется ему творческой и дееспособной силой, причем нравственность буржуазного общества оценивается положительно, не как равнозначная «мещанской» нравственности. И для тех, кто не мечтает о быстром скачке в совершенное коммунистическое общество, развитие нравственности не может быть делом будущего³. Более того. Переход политической власти в руки рабочего класса должен быть

¹ Там же. С.28.

² Там же. С.30-31.

³ Очерки, с.274.

опосредован серьезными культурными сдвигами. Достигнутого уровня экономического развития для этого явно недостаточно. Форсируя овладение властью и использование ее механизма для преобразования общественных отношений и институтов, революция опережает социокультурную готовность общества к столь масштабным преобразованиям социалистического характера.

Забегание вперед в ходе революции, ее претензии на тотальность, утопические проекты политических лидеров, приумноженные низким уровнем сознания масс, ведут не только к тому, что деструктивизм революции, органически ей присущий, разрушает основы жизнедеятельности общества, но и подрывает постепенно возникающие позитивные новации, инициируя появление негативных форм общественного устройства.

Увязывая реформу с ростом культуры, Бернштейн конкретизирует свою эволюционистскую позицию. Для него культурная эволюция и реформистская политика – двуединый процесс. Реформа не требует невозможного, того, что с точки зрения Бернштейна просто отсутствует – высокого уровня культуры народа, без чего он использовать власть в своих интересах не способен. Характеризуясь перманентными позитивными сдвигами, реформа разрешает реальные проблемы в соответствии с возможностями и готовностью общества, двигая при этом вперед культуру и тем самым, с ее помощью, подготавливая очередные подвижки. Но этико-культурными аспектами реформации Бернштейн не ограничивается. Учитывая особую значимость проблемы собственности, он выделяет данный сектор общественных изменений: «Коллективная собственность разовьется не вследствие насильственного уничтожения капиталистической собственности, но, наоборот, последняя исчезнет, когда коллективная собственность достигнет высокой ступени развития. Будет ли это развитие прервано, ускорено или замедлено политической катастрофой – это вопрос, которого я здесь не могу касаться»¹. Из сказанного вытекают задачи социал-демократии и технология реформационной деятельности, собственно бернштейновская концепция реформы как формы социально-политических изменений.

В самом общем виде он видит эти задачи в установлении «такого положения вещей и выработке таких неперенных условий, которые бы

¹ Там же. С.377.

способствовали свободному от конвульсивных проявлений переходу современного общественного устройства в более совершенную форму и обеспечивали этот переход»¹. Бернштейн настаивает на том, что задачей социал-демократии в осуществлении социального преобразования общества является демократическая и хозяйственная реформа².

Необходимо отметить следующую важную черту бернштейновского реформизма. Придавая большое значение прогрессу в развитии политических и социально-экономических отношений и институтов в условиях капитализма, Бернштейн, тем не менее, не рассчитывает на существующую буржуазную власть в деле реформирования общества, а возлагает ответственность на деятельность социал-демократии, реформаторские политические инициативы «снизу». Тем самым в развитии теории реформы появляется новый, существенный аспект, поскольку либеральная традиция ранее связывала реформу с деятельностью государства. Бернштейн основательно изменил предшествующие представления о реформе, перенеся центр тяжести на активность и инициативы в деле реформирования общества социально-политических сил от власти отчужденных, по крайней мере, на начальных этапах реформации.

Для Бернштейна реформирование общества является целенаправленной деятельностью, обусловленной как научным познанием общественных явлений, так и определенной политической доктриной. Из наложения идейно-теоретических оснований деятельности на конкретные условия общественной жизни вытекают стратегия и тактика политических сил: «Задачи той или иной партии определяются множеством различных факторов: состоянием общего экономического, политического, интеллектуального и морального развития в области ее действия; природой партий, действующих наряду с нею или против нее; природой находящихся в ее распоряжении средств, а также целым рядом субъективных идеологических факторов, и всего прежде всеобщностью ее цели и пониманием наилучшего способа достижения этой цели»³.

Для Бернштейна проблема оснований целеполагания в реформировании общества имела особое значение. Всецело отдавая отчет в важности идейно-теоретических предпосылок преобразовательной деятельно-

¹ Проблемы... С. 250.

² Там же. С.320.

³ Там же. С.274.

сти, он фиксирует свое внимание на вопросе о том, какие предпосылки в наибольшей степени адекватны цели реформирования общества. Постоянно полемизируя с ортодоксальным марксизмом и выдвигая ему альтернативы, Бернштейн рассматривает указанную проблему в контексте критических оценок претензий социализма на научность. Именно из соотношения политической идеологии и науки вытекает характер теоретических основ деятельности реформистских сил.

Бернштейн четко определяет неправомочность выведения социализма исключительно из экономики. Отрицательно относясь к идее исторической необходимости как автоматизма, он выдвигает важное для своих программных установок положение, согласно которому концентрация производства сама собой не ведет к социализму, и не исключена возможность осуществления исторической необходимости в ином виде. «Социализм – пишет Бернштейн, - становится необходимым лишь с того времени и лишь постольку, поскольку к концентрации присоединяется сознательное стремление неимущих классов изъять концентрированные средства производства из частного управления и принять, в качестве полноправных членов, участие в общественном заведовании производством»¹.

Очевидно, что одного желания изменить существующие общественные отношения недостаточно, поскольку сознательное стремление к преобразованиям не тождественно, с точки зрения Бернштейна, наличию тех или иных идей, призывающих к такому изменению и даже содержащих соответствующие установки. Наличие лозунгов, символов, идейных маяков является отличительной чертой человеческой деятельности. С давних пор социально-политические силы прибегали к ним в своей борьбе. Но человек охотно делает из предмета своей борьбы отвлеченную идею².

Последовательно выступая против социалистического утопизма, Бернштейн предлагает иное решение проблемы. Прежде всего, он ставит вопрос о существовании связи между социализмом и наукой, возможности научного социализма и необходимости в нем. Методологическим

¹ Очерки... С.296.

² Бернштейн Э. Классы и классовая борьба. М., 1906, с.3-4. (Далее: Классы..., с указанием страниц настоящего изд.)

ориентиром в поиске ответа на этот вопрос Бернштейн избирает пример И.Канта, имея в виду постановку вопроса в критическом духе¹.

По мнению Бернштейна, под научным социализмом следует подразумевать только обоснование социалистических стремлений и требований, лежащей в их основе теории. Но социалистическое движение считаться научным не может, также как не может считаться научной, к примеру, Великая крестьянская война в Германии. Разница между социализмом как наукой и социализмом как движением заключается в том, что первый основывается на познании, второй же имеет своим главным мотивом интерес, причем, не только экономический, но и моральный. А между научным познанием и политическими, экономическими и прочими интересами всегда может возникать противоречие².

Как доктрина классовой борьбы, в которой главная цель – защита интересов пролетариата или его партии, социализм может следовать принципам науки лишь в той мере, в какой они с этими интересами совпадают. В целом же социализм является идеологией классовой борьбы, цель которой – преобразование капитализма на социалистических началах. Но эта цель, а это замечание Бернштейна очень важно для характеристики его позиции, не есть заранее предсказанный факт, она не тождественна фаталистической исторической необходимости. Социализм как цель ставится вполне сознательно. Но, выставляя в качестве цели предполагаемый общественный строй, социалистическое учение уже является до некоторой степени утопическим. Речь не идет, оговаривается Бернштейн, о том, что социализм добивается чего-то недостижимого. Однако он содержит в себе элемент спекуляции, научной недоказанности или того, что не поддается научному установлению. Наука не в состоянии доказать, что тот общественный строй, которого добивается социалистическое движение, наступит при всех обстоятельствах. «Что она в состоянии – это только развить те условия, при которых он имеет больше всего шансов наступить и сделать приблизительную оценку степени его вероятности»³. Эта посылка по существу является гносеологическим основанием концепции реформы Бернштейна.

¹ Бернштейн Э. Возможен ли научный социализм? Одесса, 1906, с.13-14. (Далее: Возможен ли..., с указанием страниц настоящего изд.)

² Возможен ли... С.16.

³ Там же. С. 17.

Ставя под сомнение научность социализма, Бернштейн вовсе не отрицает возможности научного подхода к социализму, исследования с позиций науки социалистической перспективы, факторов, препятствующих или способствующих его практической реализации.

Дифференцируя науку об обществе и политические доктрины, Бернштейн считает необходимым, в свою очередь, отграничить науку от политических партий любой ориентации. Наука – это познание истины, а истина может быть только одна. Партии же отражают определенные интересы и могут энергично проводить их в жизнь только при наличии единства в признании основных политических принципов и требований, эти интересы выражающих. В партии не может быть различных идеологий, и Бернштейн признает за всякой партией право на известную долю интолерантности. Такой подход не применим к науке, как и не возможно существование более чем одной науки притом, что общественно-политических интересов и партий множество¹.

Развивая мысль о том, что идеологическая толерантность не может быть отличительной чертой внутрипартийной жизни, Бернштейн дополняет это положение указанием на еще одно существенное отличие партийных теоретических платформ от науки и, соответственно, причину их необходимого разведения. «Социально-политические доктрины – пишет он, – отличаются от соответственных им наук, между прочим, тем, что они как раз там оказываются законченными, где последние продолжают оставаться открытыми. Они находятся под диктатом определенных целей, для которых суть не в познании, а в хотении и которые придают им, если и оставляют в некоторых пунктах место для новых познаний, характер вполне готового и твердо установленного»².

Категоричная в своей определенности позиция Бернштейна не может рассматриваться как односторонняя апология науки, перечеркивающая значение политической идеологии в деле реформирования общества. Как раз наоборот. Речь, в конечном счете, идет о своеобразной реализации принципа дополнительности, позволяющего в целенаправленной деятельности по преобразованию общества соединить сущее – объективно присущие политическим движениям идеологии, и должное – научный

¹ Там же. С.25.

² Там же. С.26.

коррелят программ и замыслов политических движений как своего рода экспертизу их целей и возможностей, условий и технологий их реализации.

Познание общественных отношений позволяет социал-демократии найти средства, которые могут ускорить общественное развитие, устранить то, что способно его замедлить. Отмечая при этом, что социализм до известной степени есть дело воли, Бернштейн не допускает, что он может быть делом произвола. Поэтому, «чтобы достигнуть желанной цели, он нуждается в руководителе, в науке о силах и их взаимодействии в общественном организме, в науке, исследующей общественную жизнь в ее причинах и следствиях»¹.

Окончательные выводы Бернштейна в свете сформулированных им вопросов соотношении социализма и науки следующие. Считая ошибочным положение, согласно которому социалистическая доктрина может быть наукой, и отвергая в этом смысле понятие научного социализма, Бернштейн констатирует и обосновывает потребность социализма в результатах научного познания общественных процессов и явлений. В духе кантовской методологии социализм, основывающийся на научных знаниях, но сам не являющийся наукой, Бернштейн предлагает именовать «критическим социализмом»².

Таким видится Бернштейну соотношение социализма и науки, компромисс между классовым интересом и знанием, их роль в движении по пути социалистических преобразований. Решая эту задачу, он, тем самым, привносит существенные новации в теорию реформы. Фактор сознания, рациональность не просто констатируются как неперенные «участники» реформы. Еще либеральная мысль, по сути, связала реформизм и рационализм. С точки зрения Бернштейна, познание, в первую очередь экономических, процессов, увеличивает и, по сути, обуславливает реформационные возможности и интенции, поскольку с расширением объема знаний все более увеличивается способность общества направлять и регулировать экономическое развитие. Причем достигнутая обществом стадия экономического развития предоставляет более обширное, чем прежде, поле для самостоятельного действия идеологических и, в осо-

¹ Там же. С.28.

² Там же. С.28-29.

бенности, этических факторов¹. В целом это определяется многофакторностью, обуславливающей общественную эволюцию, а конкретно – снятием идеологических и символических покровов с экономики, чем характеризуется общественный прогресс.

Бернштейн обосновывает реформу исходя из научного познания тенденций общественного развития. Именно эмпирические основания науки² предписывают двигаться реформистски – постепенно, поскольку наука окончательного и достоверного знания о будущем дать не может. Следовательно, оно останется вариативным. А поскольку никто не может предсказать будущего, партия должна формировать свою программу из анализа происходящего³. Политика как бы определяется сегодня, но с поправкой на будущее, которое не является фатально неизбежным, но вытекает из классового интереса и тенденций настоящего. В таком случае наука выступает в качестве фактора, обеспечивающего деятельность по реализации объективных тенденций и возможностей, существующих в обществе, классовых интересов, выражаемых в политической идеологии.

С одной стороны, наука – подспорье в осуществлении этих интересов, поскольку позволяет соотноситься с социально-политическими и культурными реалиями, с другой, в силу этого же обстоятельства, играет роль сдерживающего фактора для утопических устремлений борющихся за свои интересы классов, утопизма политической идеологии. Возникает своеобразное разделение труда: исходя из интересов класса и выражая их, политическая доктрина указывает общее направление движения, а наука формулирует представление о том, как этого добиться, какие преграды и опасности, в том числе и для самих интересов класса, подстерегают на этом пути. Фиксация того факта, что социализм не столько цель, «идеальное государство», сколько процесс движения, что не в последнюю очередь связано с гносеологической причиной, поскольку познание имеет свои ограничения на предмет будущего, вызывает постоянную корректировку политической доктрины наукой, заинтересованность в науке и невозможность без нее обойтись. Возникающее противоречивое единство политической доктрины (социализма) и науки, предварительно обоснованное их четкой демаркацией, и осуществляется

¹ Проблемы... С.30-31.

² Возможен ли... С.28.

³ Очерки... С.236-237.

в «критическом социализме». Таким образом, рационализм у Бернштейна как научный рационализм становится не только принципом отношения к обществу и преобразовательным процессам в нем, но и непосредственным руководящим началом осуществления реформ.

Благодаря включенности науки в процесс реформации, реформа оказывается не просто средством улучшения общества на каких-то принципах, но средством постепенного решения тактических задач в рамках социально-экономической и политической стратегии, намеченной в самом общем виде исходя из идеологических установок. Как бы при этом Бернштейн не пытался отмежеваться от идеи социализма как конечной цели, в полной мере ему не удалось избежать постановки вопроса о должном, об общественном идеале. А постольку концепция реформы, разрабатываемая им, органично содержит в себе элементы императивности. Но все же эта императивность должного корректируется опытной наукой, критическим философским методом, противопоставленными классовому интересу и порождаемому им утопизму. Нюанс в том, что должное у Бернштейна динамично, оно существует, так как обладает неотъемлемым свойством движения, а, следовательно, оно объект не только опытной науки, но и ее источник, эмпирическая база и, соответственно, политической доктрины, улавливающей (обязанной улавливать) сигналы, подаваемые научным знанием и использующей его.

В этом смысл существования социализма как критической рефлексии классовых интересов, существования, которое для политической идеологии носит объективный характер. Следовательно, составной частью реформы оказывается постоянное критическое переосмысление социализмом (в более широком теоретическом контексте – социально-политической моделью желаемого развития) самого себя, корректировка идеологии, что дает отправную точку постепенной (реформистской) деятельности.

Разработка концепции реформы как основного и оптимального средства изменения существующего строя, потребовала от Бернштейна обращения к проблеме классов и классовой борьбы. Рассматривая борьбу классов как явление естественно-исторического порядка¹, Бернштейн категоричен во мнении, что она не связана с определенными формами по-

¹ Там же. С.358.

ведения и проявления. Более того, представление о том, что классовая борьба обязательно должна вести к столкновению он определяет как догматическое понимание классовой борьбы¹. Сам факт таких столкновений в истории или их возможность в будущем немецкий социалист-реформист в принципе не отрицает. Но в современную эпоху изменилась вся общественная жизнь, политические и правовые отношения, способы защиты социальных прав граждан, повысился культурный уровень. Поэтому борьба за освобождение рабочего класса не должна с необходимостью вести к политическим катастрофам, какими сопровождался переход политической власти к буржуазии, – считает Бернштейн. Но самое важное, что развитие классовой борьбы вовсе не означает необходимости «грубых форм» этой борьбы. Напротив, социалистическое преобразование общества возможно посредством расширения *существующих* политических и экономических институтов².

В качестве альтернативы силовым методам отстаивания и достижения пролетариатом своих классовых интересов Бернштейн выдвигает ненасильственные, мирные формы классовой борьбы, выступающие как условие и составная часть реформистской деятельности. Классовая борьба не перестает быть таковой, если она ведется не на улицах, а в парламенте и органах самоуправления, если она проявляется не в забастовках, а в постоянных смешанных комитетах по установлению заработной платы. Суть дела не меняется и в том случае, когда движущей силой рабочего движения является не материальная нужда, а рост сознания рабочих, их культурные требования³.

Основой пересмотра Бернштейном классической марксистской постановки вопроса о формах и роли классовой борьбы в развитии общества, социально-политических антагонизмах как факторах общественных изменений, можно рассматривать его мнение об усложнении общества и дифференциации его классовой структуры⁴, о наличии в современном обществе не только классовых, но и общих интересов, идею компромиссов.

¹ Там же. С.320.

² Там же. С.345-346.

³ Там же. С..305.

⁴ Классы... С.20.

Как считает Бернштейн в современном государстве, не знающем правового деления на сословия, классовых политических привилегий, из столкновения противоположных интересов возникает общий интерес, причем в той большей степени, чем демократичнее общественная жизнь. Общая тенденция – это отступление классовых интересов и увеличение силы общего интереса, что выражает растущую свободу общества как способность организованного общества налагать узду на эксплуатацию, ограничивать конкуренцию, превращать частное производство в общественное и т.д. Особую роль в этом, наряду с процессом демократизации, Бернштейн отводит правовым методам¹.

С вышеприведенными положениями Бернштейна с очевидностью корреспондируется мысль о благоприятности политических компромиссов(и союзов) с другими партиями, способствующими достижению рабочей партией своих целей в экономической и политической областях². Что существенно, и это согласуется с идеей о наличии у различных социально-политических сил общих интересов, политические союзы, компромиссы допустимы и способны дать положительные результаты для рабочего класса и его партии, если заключаются и с буржуазными партиями. Такие компромиссы, полагает Бернштейн, обеспечили продвижение Англии по пути демократизации, а предвыборные блоки предопределили успешные для социал-демократов Швеции, Дании, Франции и Швейцарии результаты выборов³. Под данным углом зрения реформа, в ее бернштейновском понимании, основывается на объединяющих общество интересах и оказывается ни чем иным, как политическим компромиссом. Позитивный аспект политических компромиссов в том, что они способствуют реальному продвижению общества по пути демократизации.

Рассматривая экономический детерминизм как односторонний методологический принцип в объяснении общественной жизни, отстаивая тезис о наличии в обществе общих интересов, широкого спектра форм классовой борьбы и необходимости политических компромиссов, Бернштейн (в теоретическом единстве с критикой насильственных, революционных форм преобразований) логично акцентирует внимание на легальных политических и правовых методах изменения общества. В этом

¹ Очерки... С.318-319.

² Там же. С.134.

³ Там же. С.143-147.

плане такая составляющая реформы, как демократия, играет в концепции Бернштейна одно из ключевых значений, квалифицируясь при этом, как великая школа компромисса¹.

Рассматривая проблему и понятие демократии, Бернштейн считает явно недостаточной и формальной ее дефиницию путем простого перевода с помощью слова «народовластие». Но это и не только форма правления. К важнейшим свойствам демократии он относит отсутствие классового господства, «такое общественное состояние, в котором ни одному классу не присвоено политических преимуществ сравнительно с остальной совокупностью»². Отсюда Бернштейн делает вывод о недемократичности монополизма, а также констатирует, что демократия не должна допускать притеснения индивида большинством, меньшинства большинством.

Понятие демократии тесно увязывается Бернштейном с правовыми началами. Для демократии характерно правовое равенство граждан, правовые пределы господства большинства и, следовательно, «чем больше равноправность приобрела прав гражданства и овладела общим самосознанием, тем в большей мере демократия становится синонимом наивысшей степени свободы для всех»³. Идея правового компонента и аранжировки реформистских преобразований в целом пронизывает теоретические построения Бернштейна. Он считает правовую характеристику общества столь же важной, как и экономическую. Более того, по мнению Бернштейна, «мы определяем общественные формы не по их техническим или экономическим основаниям, но по коренному принципу их правового устройства»⁴.

Рассматривая право под углом зрения революционно-реформистской дилеммы, Бернштейн делает вывод общего порядка, что законодательные методы действуют всегда медленнее, чем революционное насилие. Их путь — это путь компромиссов. Законодательная деятельность более способна к созидательной социально-политической работе, к формированию долговечных экономических институтов, поскольку в ней рассудок руко-

¹ Проблемы... С.247.

² Там же. С.241.

³ Там же. С.243.

⁴ Там же. С.167.

водит чувством, а не наоборот¹. Отсюда вытекает и представление Бернштейна о соотношении демократии и права. Правовой характер демократии подразумевает, подчеркивает Бернштейн, не отсутствие ограничений абсолютной (метафизической) свободы, всякого закона, но отсутствие законов, создающих исключения в положении людей, основанные на собственности, происхождении, религии и т.п. Демократия означает одинаковое право для всех².

Бернштейновское понимание демократии, ее роли в реформировании общества, его политической системы, не может быть в полной мере уяснено без обращения к вопросу о его трактовке соотношения социал-демократизма и либерализма, представлениях о демократическом потенциале последнего. Как ранее отмечалось, Бернштейн достаточно четко определял преемственную связь между либерализмом и социализмом. Откровенно либеральные коннотации в социал-демократизме Бернштейн видит, прежде всего, в том, что в тех случаях, когда экономические требования социалистической программы могут грозить опасностью свободному развитию, социал-демократия всегда выступала против подобных требований. Для нее обеспечение гражданской свободы должно быть важнее, чем выполнение какого-либо экономического требования. Главное – это развитие и охранение свободы личности. При этом он пишет, что демократия есть не что иное, как политическая форма либерализма³.

Бернштейн не рассматривает либерализм как буржуазное учение. Тот факт, что он первоначально конкретизировался именно таким образом, не подрывает, по мысли Бернштейна, его более общего (по сути над-классового) характера. Завершение же либеральных принципов следует искать в социализме. Тем самым Бернштейн не просто декларирует связь социализма с либерализмом. Либерализм как бы переплавляется в социализм, окончательно себя в нем обретает.

Индивид должен быть свободен, но не в метафизическом значении, как полагают анархисты, а в плане отсутствия какого бы то ни было экономического давления, свободен в выборе занятий. Такая свобода, по мнению Бернштейна, возможна для всех индивидов только при наличии соответствующей организации. «В этом смысле можно было бы даже на-

¹ Там же. С.349.

² Там же. С.243.

³ Там же. С.254.

звать организаторским либерализмом, ибо если подвергнуть более тщательному исследованию организации, проектирующие социализм, то окажется, что отличительным их признаком от сходных с ними по внешнему виду феодальных учреждений именно и является либерализм: демократическое устройство и общедоступность»¹.

Анализ теоретических взглядов Бернштейна позволяет констатировать, что его представления о сущности демократии основывались на выработанных политической философией критериях свободы. Они нашли свое наиболее последовательное воплощение в либеральной мысли, не только рассматривавшей свободу как главную ценность и неотъемлемое право человека, несущую конструкцию общественного устройства, но и определившей границы свободы и необходимости и значимость ее правового оформления. Но поскольку Бернштейн рассматривает проблему свободы, а соответственно и демократии, в ракурсе социалистической перспективы, то и последняя приобретает у него ярко выраженную либеральную окраску. Тогда становится понятным, что в содержательном смысле имеет в виду Бернштейн, когда пишет, что «победа демократии, образование политических и хозяйственных органов демократии составляет необходимое условие осуществления социализма»².

Касательно роли демократизации в реформировании общества позиция Бернштейна сомнений не вызывает. «Демократия – пишет он, - это средство и в то же время цель. Она есть средство проведения (выделено мною – М.Т.) социализма и она есть форма осуществления этого социализма»³. Данный тезис с полным основанием можно рассматривать в качестве своеобразного эпицентра политической философии Бернштейна вообще, его концепции реформы, в частности. Реформа и демократия также становятся у него органично связанными.

По мнению Бернштейна, в Англии, Швейцарии, Франции, США, скандинавских и ряде других стран демократия проявила себя могущественным рычагом социального успеха. С ней он связывает избирательную реформу 1867г. в Англии, определяя ее как значительный шаг по направлению к социализму, «если не в самом социализме». О том же самом

¹ Там же. С.258.

² Там же. С.270-271.

³ Там же. С.244.

свидетельствуют снижение налогов, аграрное и фабричное законодательства¹.

Бернштейн увязывает демократию и экономику, расширяя тем самым границы демократии. Он рассматривает государственные и общинные предприятия не просто как источник доходов. В процессе демократизации общества и под ее влиянием число предприятий, на которых чисто фискальные цели оттесняются социально-политическими задачами, все возрастает. Историческое значение данного процесса не может быть связано с капитализмом. Это фактические ростки нового, экономической демократия. Они антикапиталистические по своему характеру, поскольку направлены против существенного и типичного признака капитализма – присвоения капиталистами средств производства и доходов от них².

Бернштейн в рамках своей эволюционистской философской методологии, связывая возможности реформирования общества с появлением в нем зачатков нового общественного строя, считает возможным его осуществление частично, путем постепенного и постоянного увеличения удельного веса новых отношений и институтов – расширения круга общественных обязанностей, прав личности, усиления регулирующей роли государства, развития демократического самоуправления. При этом социализацию, регулирующую роль государства он связывает не с переходом предприятий в прямое хозяйственное ведение государства, а с общественным контролем над хозяйственными отношениями. Государство не является для Бернштейна статичным и самодостаточным элементом политической системы и общества в целом. Поэтому социал-демократия «должна бороться за всякого рода реформы государства, которые способны поднять положение рабочего класса и преобразовать государство в духе демократии»³.

Мы можем констатировать, что реформистский путь развития, характеризующийся постепенностью преобразований, означает приоритет процессов демократизации при первенстве политических методов и объектов реформирования. Это не означает, что Бернштейн редуцирует трансформацию общества к политической реформе. Как мы имели воз-

¹Там же. С.245-246.

² Очерки... С.160-161.

³Там же. С.22.

можно убедиться, он вкладывает в реформу и социально-экономическое, и нравственное, и культурное содержание. Постепенность не предполагает в рамках бернштейновской реформистской теории отказа от “многоцелевой” направленности преобразований, но при доминирующем акценте на их политический аспект, где определяющую роль играет демократия. И сам Бернштейн неоднократно и в разных вариантах возвращается к данному постулату. Не случайно поэтому, что отказываясь от односторонностей экономического детерминизма, но отнюдь не стремясь принизить роль экономики в жизни общества, он четко формулирует принцип своего реформизма, согласно которому демократия является условием освобождения рабочего класса¹.

В рамках утверждения демократических принципов и их использования в качестве средства реформирования общества у Бернштейна важнейшими составляющими выступают избирательная система и всеобщее избирательное право, парламентские методы борьбы, муниципальное самоуправление, правовые рычаги преобразований – законодательное оформление продвижения общества к новому общественно-политическому строю.

Революции и насильственному захвату власти Бернштейн противопоставляет легальные методы преобразований. Политическая и социальная терапии, составляющие суть бернштейновского реформизма, должны осуществляться не только постепенно, опираясь на реальные возможности, отвоевываая шаг за шагом позиции для утверждения новых общественно-политических отношений и институтов не просто сугубо мирными средствами, но и не выходя за рамки реально возможного с точки зрения соответствия тому уровню демократии и права, которые существуют в обществе. Борьба должна вестись в рамках законности за изменение “правил игры”, и используя достигнутое, необходимо двигаться дальше тем же путем. Само реформирование общества, осуществляемое путем изменения “правил игры”, должно, в свою очередь, подчиняться определенным нормам, осуществляться в легальных рамках. Насилие же и произвол, в конечном счете, подрывают демократию, не способны изменить общество на принципах свободы и неизбежно оборачиваются против своих инициаторов и проводников, всего общества.

¹Там же. С.234.

Поэтому столь велико внимание Бернштейна к развитию выборной системы как своеобразной школе демократии, основе обеспечения политических свобод. Отдавая себе отчет в том, что избирательное право может первоначально носить формальный характер, он, тем не менее, оптимистичен относительно возможностей прогресса в этой области, связывая его с развитием знаний рабочих, увеличением их числа, в результате чего избирательное право становится «средством превращения представителей народа из господ в настоящих его слуг»¹. Борьба за всеобщее избирательное право является составной частью демократизации, «которая с течением времени притягивает к себе другие части подобно магниту»². Бернштейн фактически выдвигает идею своего рода цепной реакции в общественных преобразованиях, когда реформирование избирательной системы «провоцирует» дальнейшие реформы, выступая их рычагом. Очевидно, что здесь должна возникнуть и обратная связь, когда под воздействием изменений в обществе происходит продвижение вперед избирательной системы и демократии.

Все это означает расширение участия народных масс, пролетариата, социал-демократии в политической жизни, их практического воздействия на управление обществом, в том числе и через механизм государственной власти. В данном контексте Бернштейн вновь противопоставляет реформу революции, демократию – диктатуре (как известно ортодоксально марксистская теория социалистической революции содержит в качестве центральной идею диктатуры пролетариата как способа осуществления власти, политического режима). «Ну, разве имело, например, какой-нибудь смысл, – пишет он, – стоять за идею диктатуры пролетариата в то время, когда, где только было возможно, представители социал-демократии становились на почву парламентской деятельности, числового народного представительства и народного законодательства, которые противоречат идее диктатуры»³.

Желая обосновать реформистский путь преобразований, и связывая его с наличием в обществе объективных предпосылок тому, Бернштейн невольно выстроил несколько прямолинейную прогрессистскую модель развития и посчитал в этой связи, что идея диктатуры, как и сама дикта-

¹ Проблемы... С.247.

² Там же. С.248-249.

³ Там же. С.249.

тура, обречены на отмирание. И если в плане оценок реального потенциала свободы и демократии в обществе Бернштейн фактически впадает в его идеализацию, то в логике своей концепции он весьма последователен. Парламентаризм и выборная система являются неотъемлемой составной частью демократии. Поэтому закономерен вывод Бернштейна, что рост представительства социал-демократии в парламенте должен повлечь за собой усиление ее вмешательства в дела, где выступают на сцену интересы избирателей. Политические инициативы снизу, получающие одобрение и закрепление на выборах, выливаются в практическую деятельность на уровне власти. Речь не идет о немедленном реформировании ее содержания. Бернштейн считает, что социал-демократия многое может сделать в плане реформ как оппозиционная партия¹.

Вместе с тем Бернштейн не был склонен преуменьшать роль государства в реформировании общества, его организующую и централизующую роль, в отличие от анархистов, с которыми он вел постоянную полемику. В данном вопросе он занимал, однако, достаточно сдержанную позицию. «Абсолютный централизм, — пишет Бернштейн, выдвигая альтернативу анархистской точке зрения и тем самым резюмируя собственную позицию, — если он вообще возможен, был бы одинаково губелен и в экономическом, и в социальном отношении, но современное общество поступило бы как самоубийца, если бы оно разрушило все существующие централистские институты, — вместо того, чтобы их реорганизовать соответственно своим потребностям — и потом ждало бы от случая и давления обстоятельств их возмещения»².

Государство у Бернштейна по сути дела выполняет функцию централизующего, регулирующего и интегрирующего общественную жизнедеятельность начала, но устроено оно должно быть демократически, с полным соблюдением принципов свободы, права и общинного самоуправления, что уже подразумевает известный баланс централизации и децентрализации.

Характерной особенностью концепции реформы, разработанной Бернштейном, является то, что он в определении ее истоков, обусловленности, этапов, компонентов и факторов пытается избежать, за редким ис-

¹ Очерки... С.234-235.

² Бернштейн Э. Анархизм. СПб., 1907, с.117.

ключением, абсолютизации тех или иных моментов, категоричных высказываний и оценок. Действительно, он выделяет парламентские методы борьбы, демократию, правовой компонент реформ как способы их обеспечения и оформления, но в то же время, исходя из своих философско-методологических оснований, старается уйти от редукции широкого спектра реформистских преобразований к какому-либо одному доминирующему началу или их составляющей как высшей инстанции изменения общественного строя.

Расставляя акценты и не скрывая их, Бернштейн одновременно указывает на взаимосвязи и взаимозависимости компонентов общественной системы, дистанцируясь от их градации на первичные и вторичные. Другое дело, что устанавливая легальные пределы действию реформистских сил (иное уже выходит за рамки собственно реформы), являясь бесспорным адептом идеалов свободы и демократии и не скрывая своей приверженности традициям либерализма, Бернштейн, вольно или невольно, но, во всяком случае, весьма логично и обоснованно, фокусирует свои теоретические размышления на политических и правовых реформах, аккумулирующих в себе объективные тенденции и возможности развития, энергию масс, социал-демократии, и в свою очередь выполняющих функцию проводника и своего рода гаранта успешности разрешения прочих – социально-экономических и культурных вопросов. Цель остается неизменной – общественный прогресс, связанный с социалистической перспективой. Главные средства – политика и право. Но они одновременно и цель, поскольку демократия – альфа и омега теории и аксиологии Бернштейна.

В конечном счете, получается некий круг, состоящий из множества компонентов реформы (частных и частичных реформ), когда постановка вопроса о первопричинах или расстановка их по ранжиру становится бессмысленной. Это вытекает из критического методологического настроения Бернштейна относительно монистического детерминизма, его приверженности идее многофакторности, лежащей в основе общественных процессов и явлений.

Вопросы для самоконтроля:

- Как Вы понимаете положение Бернштейна о том, что эффективность революции в ее отрицательной стороне?
- Позиция Бернштейна касательно экономического детерминизма.
- Какой новый аспект добавляется Бернштейном к либеральной традиции понимания реформизма как деятельности государства?
- Бернштейн о соотношении науки и социализма.
- Концепция «критического социализма» Бернштейна.

ОЧЕРК 5. КОНЦЕПЦИЯ ПОЭТАПНОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ИНЖЕНЕРИИ К. ПОППЕРА

В XX в. революционизация теории и практики, взрывы социально-политического насилия, выход на авансцену общественной жизни и закрепление тоталитарной общественно-политической парадигмы обостряют проблему оптимальных методов и векторов общественного развития. В этих условиях обоснование реформы получает новый импульс в трудах К. Поппера. В рамках своей философско-политической теории он продолжает и развивает традиции классического либерализма, внося существенные уточнения и дополнения философского характера в обоснование реформизма, предлагает свое, оригинальное его видение, увязывая реформизм с демократией либерального толка, как, по сути, единственно возможную альтернативу тоталитаризму. Нельзя не обратить внимания и на перекличку некоторых положений К. Поппера с идеями Э. Бернштейна, хотя Поппер и не являлся поклонником марксизма и социалистической идеи.

В своей политической философии прямолинейную антитезу “революция или реформа” Поппер заменяет выявлением зависимости между средствами социальных изменений и типами политического устройства. Сама по себе эта мысль не столь уж и нова, но Поппер не ограничился ее формальной констатацией. Он сосредоточил внимание на скрупулезной проработке теоретико-методологического базиса своей концепции, выявлении оптимального механизма общественных изменений – поэтапной социальной инженерии, а также показал, к чему ведут иные варианты социальной деятельности, в частности, основанные на исторических пророчествах попытки тотального планирования социального развития. Одна из целей книги «Открытое общество и его враги», где сформулированы главные положения попперовского реформизма, состоит, по словам автора, «в попытке углубить наше понимание сущности тоталитаризма и подчеркнуть значение непрекращающейся борьбы с ним»¹.

Особенность позиции Поппера в том, что для него либеральная демократия имманентно содержит в себе определенный подход к социаль-

¹ Поппер К. Открытое общество и его враги. Том 1. М., 1992. С.29.(Далее: Открытое общество, т.1, с указанием страниц настоящего изд.)

ным изменениям, которые должны происходить перманентно. Можно, пожалуй, утверждать, что это лики одного и того же явления – «открытого общества», освобождающего «критические способности человека»¹.

Поппер в известном смысле продолжает линию Бернштейна, ориентированную на постоянство изменений. Что принципиально разбличает их, это неприемлемость для Поппера социализма, объективных законов истории и необходимости пришествия заранее предсказанного типа общественного устройства, как и возможности самого предсказания.

Оптимальным социальным инструментом, согласно Попперу, выступает не просто реформизм, а его конкретная разновидность – поэтапная, постепенная социальная инженерия². Тщательно анализируя реформу изнутри, а констатируя лишь ее достоинства (недостатки) по сравнению с революцией, аргументируя преимущества не реформизма вообще (так сказать, в качестве лозунга), а именно поэтапной социальной инженерии, увязывая ее с либеральной демократией (политической системой и философией «открытого общества»), критическим рациональным мышлением, выявляя возможности и пределы реформизма, Поппер существенно углубляет понимание феномена реформы и ее теоретическое обоснование, дает во многом их новое видение.

Свою концепцию поэтапной, поэлементной социальной инженерии Поппер предваряет анализом и критикой историцизма – «всей сферы исторических пророчеств – любых предсказаний будущего, основанных на материалистическом, идеалистическом или любом другом модном мировоззрении, - и вне зависимости от того, что за будущее нам предсказывают – социалистическое, коммунистическое, капиталистическое, черное, белое или желтое»³.

В его представлении историцизм – это интеллектуальная ловушка, учение, имеющее ошибочный гносеологический и этический фундамент, в целом ложное и опасное, поскольку на практике создает теоретические предпосылки тоталитаризму. Историцизм оказывается той духовной ко-

¹ Открытое общество, т.1. С.29.

² В русском переводе “Нищеты историцизма”, в отличие от “Открытого общества”, где в качестве аналога английскому оригиналу даны выше приведенные термины, использовано выражение “поэлементная социальная инженерия”. Все они по сути равнозначны. Именно так мы и будем в дальнейшем их употреблять, не делая дополнительных оговорок, имея при этом в виду нюансы смысловых акцентов постепенности, поэтапности и поэлементности.

³ Поппер К. Нищета историцизма. М., 1993. С.III. (Далее: Нищета..., с указанием страниц настоящего изд.)

леей, которая ведет человека в плен социальной мифологии и догматического мышления, открывая дорогу пришествию худших форм общественного устройства.

При разработке концепции поэтапной социальной инженерии Поппер не только определяет свое видение инструментов преобразовательной деятельности и дает их логико-гносеологическое обоснование, но и выступает сторонником некоего общественно-политического идеала, подводит под него философский и этический базис. Именно в направлении повседневной и кропотливой работы по реализации этого идеала он видит значение применения метода поэтапной социальной инженерии. Сразу же оговоримся, что идеал Поппера не в заранее прописанных чертах должного – воображаемой модели общества. Это скорее свод принципов мышления, взаимоотношений между людьми, человеком и государством, правил общежития, ограничений на любые проявления произвола и насилия.

Отрицая возможность строить общество по аналогии с архитектурным планом, он, если все же использовать «строительную» терминологию, основывается на определении методов строительства, видов строительных материалов, способов их скрепления. К этому сводится в методологическом плане моделирование им социального должного, в таком плане фокусируется дилемма «закрытое – открытое» общество.

По мысли Поппера процесс становления человеческой цивилизации шел от племенных организации и мировоззрения («закрытое общество») к свободному, демократическому, рыночному порядку, терпимости («открытое общество»). Здесь же современные полюса и альтернативы общественно-политического бытия – тоталитаризм и либеральная демократия. Только поэтапная социальная инженерия способна привести к «открытому обществу», и соответствует ему как имманентный метод постоянно осуществляемых изменений.

Свое неприятие тоталитаризма и, соответственно, обращение к либеральной демократии, Поппер связывает не с политической полемикой, а с обращением к фундаментальным философским понятиям, исследованию социальной гносеологии и методологии науки. Как считает английский философ, превратное истолкование процесса познания и его возможностей, методологические ошибки, привнесение субъективных корректив в

понятийный аппарат мышления и его догматизация, манипуляция терминами, пренебрежительное отношение к рационализму – все это ведет, в конкретных смысловых значениях понятий, ценностей, к вольному или невольному обоснованию тоталитаризма, некритическому восприятию его теоретико-методологического и аксиологического базисов.

Именно в данном ракурсе он рассматривает одно из ключевых понятий, характеризующих «открытое общество» – «справедливость», являющееся в то же время важнейшим в обосновании Платоном «идеального государства». Поппер констатирует, что платоновская справедливость – это соответствие интересам «идеального государства», жесткое классовое деление и социальные привилегии, тоталитарное правление. Это подмена понятий с далеко идущими последствиями, поскольку Платон, таким образом, создавал рекламу тоталитарному государству. Для Поппера нет сомнений в том, что, извращая веру в справедливость, Платон знал, что делает, поскольку его заклятым врагом был эгалитаризм¹.

Платоновскому представлению о справедливости Поппер противопоставляет гуманистическую ее трактовку, которая, как он считает, разделяется большинством. Для него справедливость это: «(а) равное распределение бремени гражданских обязанностей, т.е. тех ограничений свободы, которые необходимы в общественной жизни; (в) равенство граждан перед законом при условии, разумеется, что (с) законы не пристрастны в пользу или против отдельных граждан, групп или классов; (d) справедливый суд и (е) равное распределение преимуществ (а не только бремени), которое может означать для граждан членство в данном государстве»². Далее Поппер формулирует три принципа справедливости: (а) собственно принцип эгалитаризма, т.е. предложение удалить «естественные» привилегии, (в) общий принцип индивидуализма и (с) принцип, в соответствии с которым задача и цель государства – защитить свободу своих граждан»³.

В единстве своих составляющих – эгалитаризма, индивидуализма и государства, основной задачей и целью коего должна быть защита свободы, – принцип справедливости оказывается политико-философским тре-

¹ Открытое общество, т.1. С.126-130.

² Там же. С.126.

³ Там же. С.132. Говоря о «естественных» привилегиях Поппер имеет в виду, что такой характер они носили у Платона.

угольником – жесткой конструкцией, на которую Поппер опирается в своих дальнейших концептуальных построениях. При этом он в целом исходит из общеметодологической предпосылки (имеющей эпистемологический характер) о невозможности моделирования какого-либо варианта «идеального государства» как некоей целостности и необходимости сосредоточиться на рассмотрении оптимальных правил устройства политики и процессов изменений.

На этой основе Поппер строит свои представления о демократическом государстве. Этот своеобразно понимаемый идеал¹ и является целью перманентных реформистских изменений, которые одновременно оказываются его органичной и неотъемлемой составной частью. Будучи противником построения нормативных моделей, он, излагая свои представления о должном, опирается на либеральный гештальт² своей политической философии, который, в сущности, и есть идеал и «конечная» цель Поппера. Пытаясь преодолеть неизбежное противоречие между негативно воспринимаемым нормативным идеалом и объективно стремящейся к этой нормативности собственной модели социально-политического устройства общества, он использует концепцию поэтапной социальной инженерии (через ее фактическое включение в совокупность принципов функционирования политики) как средство, позволяющее преодолеть потенциальное нарастание статичности идеала, перенести центр тяжести с цели на метод ее достижения. Рассматривая демократию как процесс поэтапных, поэлементных изменений методом социальной инженерии он, в конечном счете, добивается желаемого. Хотя полностью избежать нормативного характера собственной модели Попперу не удалось. Впрочем, это вряд ли его сильно тревожило. Главную задачу в логике своих рассуждений он в целом решил успешно.

Поппер не сомневается в том, что общество способно добиваться позитивных изменений, но для того, чтобы это стало возможным, необходимо его совершенно определенное – демократическое – устройство, ос-

¹ Его своеобразие – в инаковости в сравнении с историцистскими идеалами общественного устройства, бескомпромиссно Поппером отвергаемыми.

² Справедливость как теоретический треугольник эгалитаризма, индивидуализма и государства, действующего в интересах свободы граждан. При этом Поппер полагал, что свобода может ограничиваться в целях ее сохранения (Там же. С.328-329).

новывающееся на контроле над любой властью¹. Только при соответствующем институциональном оформлении это создает условия применения адекватного метода – поэтапной социальной инженерии. Таким образом, реформизм должен быть ориентирован и обеспечен не лучшими побуждениями, а демократическими институтами. Институты, точнее политические институты в первую очередь, оказываются у Поппера и целью, и средством политики, шире – общественных процессов. «Мы должны понять, - пишет он, - что все политические проблемы, в конце концов, носят институциональный характер, что в политике важны не столько личные мнения, сколько юридическое оформление политических проблем, и что прогресс по пути к равенству можно обеспечить только с помощью институционального контроля над властью»².

Здесь возникает весьма важный теоретико-методологический аспект попперовской концепции общества и изменений в нем. Она оказывается политико-центричной. Речь не идет о прямолинейной и односторонней детерминации политикой других общественных процессов и явлений. В этом вопросе Поппер был плюралистом. Но он представил свою концепцию под углом зрения политики, смоделировал общество таким, а не иным образом. Сказались как обостренное неприятие тоталитаризма и стремление найти защитные механизмы от него, так и попперовский реализм в подходе к обществу. Все сколь-нибудь значимые проблемы общественной жизни прямо или косвенно и, в конечном счете, стягиваются к политической власти, государству и в своих решениях связываются с ними. Поэтому любые реформационные процессы не просто получают политическую окраску, а непосредственно зависят от характера политического механизма и технологии своей возможной реализации. И дело здесь, как разъясняет Поппер, вовсе не в «лучших», «мудрых» или «недостойных». Прогресс зависит от оберегающих свободу мышления политических институтов, от демократии³.

Между тем, отдавая предпочтение институциональным началам контроля и изменений, Поппер не был склонен игнорировать значения

¹ Поппер категоричен в выводе, что «политическая власть и присущие ей способы контроля – это самое главное в жизни общества» (Поппер К. Открытое общество и его враги. Том 2. М., 1992. С.148. Далее: Открытое общество, т.2, с указанием страниц настоящего изд).

² Открытое общество, т.2. С.189.

³ Нищета... С.177.

лидерства и проблемы политического персонализма¹. «Принцип лидерства не заменяет институциональные проблемы «кадровыми», он лишь создает новые институциональные проблемы. Более того, он обременяет институты новой задачей, далеко выходящей за требования, обоснованно предъявляемые институтам, а именно – задачей выбора будущих лидеров», – пишет Поппер. Однако, продолжает он, «организация институтов предполагает важные персональные решения, и, кроме того, функционирование даже лучших институтов (таких, как институты демократического контроля и равновесия) всегда будет в значительной степени зависеть от занятых в них людей. Институты – как крепости: их надо хорошо спроектировать и заселить»².

Демократические институты не всемогущи, и нет никаких оснований возлагать на них ответственность за наши собственные слабости и ошибки, требовать от них защиты от утраты некоторых нравственных идеалов или думать, что они могут предохранить от отказа от насущных политических задач. Вопрос об интеллектуальных и моральных стандартах носит, как считает Поппер, личностный характер. В его рассуждениях роль персонализма корреспондируется с историософским тезисом о том, что история зависит от нас, ее делают люди здесь и сейчас. Но было бы слишком опрометчивым все надежды на защиту свободы возлагать на добрую волю людей, «лучших» или «большинства». Человеческая природа слишком противоречива, а познавательные возможности ограничены, чтобы рассчитывать исключительно на них. Поэтому общественная жизнь, в особенности в вопросах власти, сохранения демократии, должна быть обставлена объективными механизмами, поставлена в соответствующие организационно-структурные условия, роль которых и выполняют социальные институты. Но вместе с тем улучшение демократических институтов зависит от нас. Сами себя они изменить не могут. «Однако, – заключает Поппер, – если мы хотим улучшений, нам следует выяснить, какие институты мы желали бы улучшить»³.

Таким образом, институты и личности взаимодополняют друг друга. Нельзя сказать, что важнее, если ставить вопрос на социально-

¹ Он употребляет данный термин не в традиции наименования известного философского течения – персонализма.

² Открытое общество, т.1. С.166-167.

³ Там же. С.167.

философском уровне. Просто у них разные функции и возможности. Пожалуй, своеобразным резюме Поппера на этот счет может рассматриваться следующее утверждение: «...Проблема контроля за правителями и проверки их власти является главным образом институциональной проблемой – проблемой проектирования институтов для контроля за тем, чтобы плохие правители не делали слишком много вреда (выделено мною – М.Т.)»¹. В сущности, это своеобразный лейтмотив политической теории Поппера, включая и его поэтапную социальную инженерию. Все наши усилия должны быть направлены на реализацию принципа «не навреди» и его идеологическое и практическое обеспечение.

Исходя из того, что демократия – это право народа оценивать и отстранять свое правительство, контроль за правительством со стороны управляемых, единственный известный механизм, с помощью которого мы можем защитить себя от властных злоупотреблений², Поппер формулирует семь основных правил демократического устройства общества³. Рассмотрим эти правила.

1. Демократия не может быть сведена к власти большинства, хотя институт выборов является наиболее важным ее элементом. Поскольку большинство может править тираническими методами, власть правителей должна быть ограничена. Критерием демократии является способность народа сместить правительство без кровопролития. Поэтому, если власть имущие не охраняют институты, позволяющие меньшинству проводить мирные изменения, то их правление является тиранией.

2. Все правительства, не имеющие вышеупомянутых институтов демократии, являются тираническими.

3. Подлинно демократическая конституция должна исключать только один тип изменений существующей системы – опасный для ее демократического характера.

4. При демократии правовая защита не может распространяться на нарушителей закона и особенно тех, кто подстрекает к насильственному свержению демократии. Здесь Поппер ссылается на «парадокс демократии», согласно которому большинство может решить, что править должен тиран. Но такое решение не обязательно предполагает насилие. Оно

¹ Открытое общество, т.2. С.153.

² Там же. С.148.

³ Там же. С.187-188.

может реализоваться в ходе выборов. Поэтому апелляция к «парадоксу демократии» в этом пункте представляется не совсем удачной. Она была бы уместнее в предыдущем, который в общетеоретическом плане, в сущности, поглощает данный. Видимо выделяя его в отдельный, Поппер лишний раз хотел обратить внимание на возможность изъятий из принципа правовой защиты в условиях демократии и необходимость пресечения деятельности тех, кто призывает к ее ниспровержению.

5. Формирование институтов защиты демократии всегда должно производиться в предположении, что возможны скрытые антидемократические тенденции среди правителей и управляемых. Это очень важное и вполне характерное для Поппера условие. Не рассчитывая на излишнее свободолюбие людей и избегая льстивых реверансов в сторону народа, не строя иллюзий на счет «добродетельного правителя», он делает оправданное допущение, что в обществе всегда будут тоталитаристские ориентации и в мышлении, и на практике. Он откровенный апологет свободы и демократии, защиты личности от любых проявлений тирании. А с этой точки зрения демократия и институты ее защиты становятся высшей политико-философской ценностью, безусловным постулатом. Выступая за мирное и постепенное решение общественных проблем через реформационные механизмы, сохраняющие возможность ошибки, но и ее исправления, Поппер оставляет за собой право на недоверие и считает, что демократия окажется под угрозой, если не будет исходить из вполне обоснованного предположения¹ о том, довольно устойчивы противоположные, тоталитаристские ориентации, которые открыто могут и не проявляться².

6. Разрушение демократии приводит к нарушению всех прав, и сохранение за управляемыми каких-то экономических преимуществ делается только «из милости».

7. Демократия обеспечивает наилучшие условия для любой разумной реформы, поскольку допускает проведение реформ без применения наси-

¹ «Поскольку все доказательства начинаются с предположений, совершенно невозможно требовать, чтобы все предположения были обоснованы доказательствами». — Открытое общество, т.2. С.266.

² Поппер, естественно, не был единственным, кто искал обоснование свободе и демократии перед лицом тоталитаризма. Так, к примеру, его единомышленники, классики экономического либерализма XX в. Л.фон Мизес и, в особенности, Ф.фон Хайек усилили аргументацию в пользу либеральной модели акцентом на доказательство **эффективности** рыночной экономики и свободы, их **фактического** преимущества перед тоталитарными системами. Однако это не девальвирует усилий Поппера и не снимает поставленных им проблем.

лия. Но если при этом не придается первостепенного значения сохранению демократии, то скрытые антидемократические силы могут привести к ее падению. Данное правило, как мы видим, напрямую увязывает реформизм и демократию. При этом последняя оказывается, по мысли Поппера, как бы общественно-политической субстанцией реформационных изменений.

Сформулировав и обосновав принципы оптимального политического устройства общества в координатах ценности (но не самоочевидности) демократии, ее высокой технологичности и отсутствия ей позитивной альтернативы, Поппер подвел основу под поэтапную социальную инженерию в политико-философском плане, обеспечил ей в этой системе необходимые логические и содержательные взаимосвязи и взаимозависимости. Увязывая демократию и реформу, последний пункт правил демократии все это кратко резюмирует. Демократический гештальт становится ориентиром поэтапности и коррелятом поэлементности социальной инженерии, наилучшим условием ее применения.

Другая линия обоснования реформизма связана в творчестве Поппера с рядом историософских и эпистемологических аргументов. Они проясняют противоречивость, возможности и пределы реформы.

Исходные позиции историософии Поппера фиксируются несколькими взаимосвязанным положениям.

С его точки зрения онтологически история не имеет смысла, но люди могут придать ей смысл. История, как и природа, не могут сказать нам, что мы обязаны делать, а факты природы и истории не могут решить за нас, какую цель нам следует выбрать. Только мы привносим цель и смысл в природу и историю¹. В содержательном, теоретико-методологическом аспекте, непосредственно к данному высказыванию Поппера примыкает утверждение об отсутствии закономерных исторических последовательностей, законов эволюции. По его мнению, а оно носит для концепции Поппера фундаментальный характер, «вера в историческую необходимость является предрассудком и предсказать ход истории с помощью научных или каких-то иных рациональных методов невозможно»². Именно это положение противопоставляется Поппером ис-

¹ Открытое общество, т.2. С.320.

² Нищета... С.3.

торицизму, и на нем основываются его аргументы логико-гносеологического характера в пользу поэтапной социальной инженерии.

Аргументы Поппера сводятся к следующему: а) значительное воздействие на историю оказывает развитие человеческого знания; б) рациональные или научные способы не позволяют предсказывать развитие научного знания; в) исходя из этого ход человеческой истории предсказать невозможно; г) это означает, что история как теория, т.е. историческая социальная наука, похожая на теоретическую физику, невозможна; д) невозможна теория исторического развития, на основании которой можно было бы заниматься историческим предсказанием¹. Со сказанным связаны два существенных положения Поппера.

Во-первых, поскольку нет объективных законов общественной эволюции как законов стадийного развития (наличие определенных регулярных зависимостей в обществе Поппером отнюдь не отрицается) и смысла истории, присущих ей целей, «решения принимаем мы сами и сами несем за них ответственность»². По убеждению английского политического философа и методолога науки, которое варьируется в его работах, история не предопределена и актуальным является настоящее. В послесловии к русскому переводу «Открытого общества», как бы подводя итог своей концепции, он пишет следующее: «История заканчивается сегодня. Мы можем извлечь из нее уроки, однако будущее – это вовсе не продолжение и не экстраполяция прошлого. Будущее еще не существует, и именно это обстоятельство налагает на нас огромную ответственность, так как мы можем влиять на будущее, можем приложить все силы, чтобы сделать его лучше. Для этого мы должны использовать все, чему научились в прошлом. А один из важнейших уроков прошлого состоит в том, что нам следует быть скромными»³.

Во-вторых, с точки зрения Поппера, мы должны быть весьма осторожными относительно любых теоретических конструкций, нашей способности планировать будущее и получать ожидаемые результаты. «Теоретические конструкции, - подчеркивает он, - даже самые прекрасные, никогда не определяют ход исторического развития, хотя и могут оказать на него какое-то влияние наряду с другими не столь рациональными (или

¹ Там же. С.4-5.

² Открытое общество, т.1. С.101.

³ Открытое общество, т.2. С.486.

даже иррациональными) факторами.<...> Реальный результат всегда отличается от рациональных конструкций, являясь равнодействующей соперничающих сил»¹. Таким образом, из того, что будущее зависит от нас и «делается» сегодня, не вытекает, что человек способен это будущее рационально планировать и в процессе своей практической деятельности эти планы воплощать в жизнь. Здесь срабатывает то, Поппер предложил именовать «Эдиповым эффектом» – влиянием предсказания на предсказанное событие, неважно, способствует оно его предотвращению или появлению². Кроме того, развивает он свою мысль, «эти планы вряд ли когда-либо будут реализованы без существенных модификаций – частично потому, что наш опыт накапливается в процессе такого конструирования, частично же потому, что мы в ходе нашего развития вынуждены идти на компромиссы»³.

Рассматривая теоретико-методологический фундамент поэтапной социальной инженерии, нельзя не остановиться на занимающей важное место во взглядах Поппера проблеме холизма, подробно анализируемой в «Нищете историцизма». Применительно к общественным явлениям главное свойство холизма, по мнению Поппера, заключается в том, что его представитель – холист – «заранее знает и заранее решил, что возможна и необходима полная перестройка общества»⁴. Это представление о полноте принципиально неприемлемо для Поппера, считающего, что целостные, всеохватывающие изменения невозможны, а постольку ориентация на них является утопией, ни к чему хорошему привести не способной. Анализируя смысловые значения слова «целостность», он выделяет два основных: «(а) совокупность всех свойств или аспектов вещи и особенно всех отношений между составляющими ее частями; и (б) некоторые особые свойства или аспекты рассматриваемой вещи, а именно те, благодаря которым она выступает как организованная структура, а не как «простое множество»⁵.

Признавая гештальт-теорию, то, что можно изучать целостности в смысле (б), Поппер считает несостоятельными любые попытки обосно-

¹ Нищета... С.57.

² Там же. С.20-21.

³ Открытое общество, т.2. С.168.

⁴ Нищета... С.81.

⁵ Там же. С.89.

вания возможности научного изучения целостностей в смысле (а). Он считает, что изучая какую-либо вещь, мы неизбежно берем ее отдельные аспекты и не имеем возможности наблюдать или описывать целую часть мира, а, следовательно, «целостности в смысле тотальностей не могут быть объектом научного изучения или любой другой деятельности, такой, как контроль или реконструкция»¹.

Прямо связывая холизм с тоталитаризмом (претензии на всеобщность – тотальность – изменений), Поппер указывает при этом на логическую невозможность ни изучения общественного целого, ни контроля над ним, поскольку в этом случае речь идет о бесконечном регрессе: невозможно контролировать все или «почти все» общественные отношения потому, что с каждой новой контрольной инстанцией создаются новые социальные отношения. Аналогично изучение общественного целого должно включать в себя само это изучение и так до бесконечности². Кроме того, холические проекты социальной инженерии не имеют под собой экспериментального знания, необходимого для такого рода предприятий, что делает их сугубо утопическими³.

Следовательно, любые попытки строить стратегию и тактику преобразований в обществе как на основе предсказаний (вытекающих из якобы существующих общественных законов), так и тотального перспективного планирования целостных социальных изменений, неосуществимы, а, значит, нужен иной подход к проблеме изменений в обществе. Он должен базироваться на рациональных началах. Если суммировать многочисленные и многоаспектные высказывания Поппера о рационализме⁴, то вырисовывается такая картина.

1. Рационализм в представлении Поппера это стиль мышления, способ отношения к действительности и другим людям. В решении проблем рационализм обращается к разуму, т.е. к отчетливому мышлению и опыту, а не к эмоциям. Это не означает, что можно игнорировать эмоциональный мир человека, иррациональные свойства сознания. Они лишь не должны становиться доминирующими. При этом он считает, что рацио-

¹ Ницше... С.90-91.

² Там же. С.93.

³ Там же. С.98.

⁴ См. подробнее: Открытое общество, т.2. С.259-278, 360, 427; Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С.267-268, 334.

нализм в его критическом варианте не может быть полностью противопоставлен иррационализму. Рационализм, если он хочет быть критическим, должен признавать определенные ограничения, прежде всего в своих основаниях, т.е. возможности рационального обоснования самого себя. Рационализм, подчеркивает Поппер его характерную черту, опирается на аргументацию и опыт, но сам не может быть обоснован ни аргументацией, ни опытом. Принятие рационального подхода является иррациональным, основанном на вере в разум актом. Таким образом, рационализм не всеобъемлющ и не самодостаточен. Способность его к рефлексии делает рационализм критическим. Рационалист даже может допускать, что чувства и страсти являются основной движущей силой человеческих действий, но при этом, в отличие от иррационалиста он считает, что мы должны постараться изменить это положение и сделать так, чтобы разум стал играть в нашей жизни как можно более значимую роль. При этом никакие эмоции не способны заменить в деле управления обществом институты, контролируемые разумом. Но любые попытки преувеличить роль и возможности разума, науки, представить рационализм всеобъемлющим ведут к катастрофическому ослаблению собственного потенциала рационализма и негативным последствиям. Поэтому мы всегда должны помнить, что смыслообразующим свойством рационализма является критическая дискуссия, расположенность выслушивать критические замечания и учиться на опыте, осознание ограниченности возможностей отдельного человека, его интеллектуальная скромность – сократический метод мышления.

Рационалист признает равенство оппонента, он беспристрастен и его образным выражением, по мнению Поппера, может быть следующая формула: “Я могу ошибаться, и ты можешь ошибаться, но совместными усилиями мы можем постепенно приближаться к истине”. В этой связи он рассматривает критику как отличительную, принципиально важную черту рационального подхода к действительности, способного обеспечить максимально возможные, хотя и небеспредельные, позитивные результаты в науке, мышлении в целом и практической деятельности. Поскольку наука, теория (как и другие компоненты сознания и уровни обобщения действительности) являются факторами общественных изменений, в качестве условия прогресса они выступают только в случае опо-

ры на рациональный механизм познания. Теорию делает рациональной, разумной то, что мы можем критически проверить ее, сделав предметом опровержений, свободного обсуждения с целью обнаружения слабых мест для того, чтобы улучшить. При этом Поппер не склонен преувеличивать инструментальную роль доказательства. Доказательство, в отличие от личности доказывающего, должно быть принято во внимание, если мы мыслим рационально. Однако доказательство редко решает проблему. Оно является единственным способом научиться более отчетливому, чем прежде, пониманию.

2. Анализ Поппером рационализма как ступень эпистемологического обоснования поэтапной социальной инженерии происходит через сопоставление его с иррационализмом, выявление последствий признания преимуществ чувств и страстей, а не разума.

В описании Поппером иррационалистской позиции можно выделить ряд существенных моментов: а) иррационализм признает разум и научное доказательство в качестве орудий, полезность которых ограничивается поверхностной стороной вещей; б) большинство людей легче поддается эмоциям, чем рациональным аргументам; в) великим ученого делает не разум, а интуиция, мистическая способность проникать в суть вещей. Творчество – это иррациональная мистическая способность.

В отличие от рационализма, который не может быть обоснован рационально, и в этом отношении противоречив, иррационализм обосновывается своими собственными средствами. Но логическая непротиворечивость иррационализма, считает Поппер, не дает оснований его принимать.

Принимать рационализм (или иррационализм) – это проблема выбора, но, в конечном счете, она относится к сфере морали. Ни опыт, ни логическая аргументация сами по себе не определяют выбор в пользу рационализма. Аргументация и опыт становятся эффективными лишь после того, как рационалистический подход принят, т.е. относятся к внутренней сфере рационализма. Выбор же между рационализмом и иррационализмом является моральным решением. Эту мысль хорошо иллюстрирует, с точки зрения Поппера, тот факт, что иррационализм часто оказывается опорой уверенности в существовании избранных, в делении людей на ведущих и ведомых, естественных господ и естественных рабов.

Вместе с тем, верный своим принципам рассмотрения логико-гносеологических аспектов любых проблем, он сосредоточивается на анализе их роли в принятии морального решения. Эта тема имеет прямое отношение к попперовскому социально-философскому обоснованию поэтапной социальной инженерии.

Аргументы не могут детерминировать моральные решения, но они могут им способствовать, считает Поппер. Это происходит следующим образом. Оказываясь перед необходимостью морального решения, мы должны проанализировать в их конкретно-практической форме последствия каждой из возможностей, между которыми совершается выбор. Тогда мы знаем, каким является наше решение, и не принимаем его вслепую. Следствия наших теорий мы можем выявить только путем логических рассуждений и благодаря этому способны эффективно критиковать их. При этом следует иметь в виду, разъясняет Поппер, что рациональный анализ последствий решения не делает рациональным само решение. Решение не определяется последствиями, это делает тот, кто принимает решение. Представление о последствиях и их анализ создают различие между решением, принятым вслепую, и решением, принятым с «открытыми глазами».

В случае выбора научной теории наше решение увязывается с результатами экспериментов, от нас не зависящих. Когда же мы имеем дело с моральной концепцией, мы можем сопоставить выводы из нее только с нашей совестью, а вердикт совести от нас зависит. Таковы, по Попперу, особенности воздействия анализа выводов на наши решения. Отсюда и вытекает, что выбор между рационализмом и иррационализмом носит моральный характер, ведь как бы тщательно мы не исследовали следствия, все, что мы можем сделать, это соотнести полученную информацию с нашей совестью. Таким образом, рационализм как необходимая предпосылка и свойство поэтапной социальной инженерии ограничивается и одновременно обосновывается моральным фактором. Что вполне укладывается в логику критического метода, рационализма, ограниченного своими собственными основаниями.

3. Свои предпочтения в пользу рационализма Поппер подкрепляет рассмотрением некоторых следствий, вытекающих из возможного выбора в пользу иррационализма.

Поппер делает весьма важный для его концепции вывод, согласно которому иррациональное выпячивание страстей и эмоций в лучшем случае ведет к смирению перед иррациональной природой человеческого бытия, в худшем — оказывается выражением презрения к разуму, что склоняет к обращению к принуждению и насилию при решении споров, что усиливается связанным с иррационализмом положением о неравенстве людей. Он не утверждает, что иррационализм автоматически ведет к отрицанию беспристрастности и равенства, но он толкает в ловушку антиэгалитаризма. Отказ от уважения к разуму, логике и чужому мнению, повышенное внимание к «глубинным» пластам природы человека, склоняет к принятию точки зрения, что мысль есть сверхъестественное выражение того, что находится в этих иррациональных глубинах, следовательно провоцирует обращение не к мысли, а к личности мыслящего. Отсюда прямой путь к вере в то, что основой мышления является («мыслит») «кровь», «раса», «класс», «национальное наследие» и т.п. Отказом от рационализма мыслящие подобным образом разделяют людей на ближних и неближних, своих и чужих, друзей и врагов, тех, кто говорит языком «наших» чувств и страстей, и тех, кто говорит на другом языке. Поступая таким образом, мы делаем политическое равенство невозможным.

Отказ от эгалитаризма в сфере политики, там, где имеет место власть человека над человеком, является, по выражению Поппера, преступлением, поскольку ведет к оправданию положения, при котором люди имеют разные права, одни могут пользоваться другими как своими орудиями.

Отдельный пассаж Поппер посвящает критике мнения о том, что править должен не разум, а любовь. По его разумению, исходящий из этого даже из лучших побуждений открывает дорогу тому, кто будет считать, что править должна ненависть. Так происходит по следующим причинам. Как таковая, любовь не предполагает беспристрастности и не устраняет конфликтов. Конфликт может быть разрешен либо через эмоции, в конечном счете — насилие, либо с использованием разума, беспристрастности, через компромисс. Любовь же означает стремление сделать другого счастливым¹. Такие идеалы неизбежно приводят к попытке навязать определенную систему ценностей, имеющих «непреходящее» значе-

¹ Здесь Поппер ссылается на определение Фомы Аквинского.

ние для счастья других, «спасти их души». Но попытка создать рай на земле неизбежно приводит к созданию преисподней. Она вызывает нетерпимость, ведет к религиозным войнам и инквизиции.

Как считает Поппер, наш моральный долг заключается не в том, чтобы сделать кого бы то ни было счастливым, а в помощи нуждающимся в нашей помощи. Использование политических средств для навязывания ценностей недопустимо. Вечными проблемами морали и политики являются несправедливости, страдания людей, а посему борьба с ними есть обязанность гражданина. Моральное решение рассматривать эту борьбу как обязанность соответствует политическому требованию постепенных методов социального реформирования (противоположных утопическим, основанным на нерациональных основаниях), задачей которых и является основанное на рациональном подходе к общественным проблемам избавление от социальных невзгод.

4. Поппер утверждает непримиримость рационализма и авторитаризма. Это вытекает из того, что основу рациональной деятельности составляет процесс аргументации, предполагающий взаимную критику, искусство прислушиваться к критике, а также вера в разум других, их способность к рациональной деятельности. Причем Поппер подчеркивает, что никакой уровень этой способности не может служить основанием претензий на власть.

Рационалист сознает, что если его интеллект и превосходит интеллект других, то лишь в той мере, насколько он способен учиться под воздействием критики, учиться на своих ошибках и ошибках других, а поэтому отвергает авторитаризм. Рационализм, следовательно, признает право на терпимость, по крайней мере, среди тех, кто не является нетерпимым. Требование выслушать другого, право на ошибку, интеллектуальное равенство сторон в дискуссии, т.е. все, что характеризует беспристрастность, приводит, пишет Поппер к идее ответственности, поскольку мы должны не только выслушивать аргументы оппонентов, но и отвечать за то, как наши действия влияют на других людей. Это возможно только при наличии социальных институтов, защищающих свободу критики и мысли, а значит свободу личности. Получается, что эти требования являются рациональными, ведь без их выполнения рациональное ведение дел в обществе стало бы невозможным. Более того, рационализм уста-

навливают моральное обязательство поддерживать эти институты. Отсюда Поппер выводит связь рационализма с гуманистическими требованиями поэтапной социальной инженерии относительно рационализации общества с целью проектирования свободы и контроля за ней со стороны сократического разума – критически-рационального мышления.

В позиции противопоставления рационализма авторитаризму, их несовместимости, у Поппера возникает довольно стройная цепочка логической связи справедливости и рационализма. Здесь необходимо дополнительно оговориться, что одним из проявлений справедливости у него выступает эгалитаризм, трактуемый как широко понятая непредвзятость¹. Но непредвзятость есть не что иное, как беспристрастность в процессе дискуссии в то же время. А она, в свою очередь, является характерной чертой рационализма. Круг замыкается.

5. Рационализм не может существовать без наличия средства коммуникации, языка разума. Язык является важнейшим социальным институтом, и в нем существуют различные нормы, среди которых самой важной является норма ясности, представляющая собой нуждающееся в защите культурное наследие. Ясность является условием функционирования языка как средства рациональной коммуникации, поэтому необходимо поддержание его стандартов ясности и использование таким образом, чтобы он мог сохранять возможность передачи аргументов, значимой информации, а не быть, как считает Поппер, средством “самовыражения”, что является составной частью восстания против разума. Степень рациональности языков предопределяет их взаимную переводимость, а, значит, обеспечивает единство человеческого разума и единство человечества, признание чего характеризует рационализм.

Таковы, в основном и главным, представления о рационализме Поппера, если рассматривать их в качестве одной из теоретических опор концепции поэтапной социальной инженерии. Можно сказать, что рациональность вполне характеризует реформу, как ее понимает Поппер, поскольку последняя в своих существенных чертах и свойствах как бы вытекает из рационализма, определяясь им и соответствуя его требованиям. Через социальную гносеологию Поппера преломляется и его полити-

¹ «Собственно эгалитаризм – это требование, чтобы к гражданам государства относились непредвзято. На тех, кто дает гражданам законы, не должны влиять такие вещи, как рождение, родственные связи и богатство граждан данного государства» (Открытое общество, т.1. С.132).

ческая философия. Смысл его политико-философских идей дополнительно разъясняется, проясняется, когда он вводит аналоги правил политического устройства в сферу сознания (или наоборот?!): беспристрастность, право на ошибку, равенство сторон в дискуссии и т.д. Можно сказать, что понятия демократии и рационализма у Поппера во многих отношениях суть одно и то же, если сравнить правила демократии и основные черты рационализма. Рациональное мышление – это демократическое мышление, демократическое устройство – рациональное устройство. В основе того и другого лежат защитительные механизмы от злоупотребления властью. Связывает их воедино критическое отношение к действительности: ведь некритическое отношение к свободе, демократии предполагает их аннигиляцию. Разум у Поппера все же первенствует (не в онтологическом – философско-идеалистическом смысле, конечно), и его развитие как критического рационализма, отстаивание собственных возможностей – критицизма, ложится в основу человеческого прогресса. Но и здесь Поппер остается верным себе, замыкая круг, ведь единственный способ «планировать» или контролировать развитие разума – это совершенствовать институты, оберегающие свободу критики¹. Разум без демократии по сути дела оказывается обреченным. Одно подразумевает другое.

Позитивное решение общественных проблем с точки зрения Поппера может быть обеспечено только при условии применения рационального метода к общественной жизни. Таким всеобщим рациональным методом оказывается у него метод проб и ошибок.

Эпистемология Поппера, которая может быть охарактеризована с помощью используемой им метафоры сократического разума, т.е. разума критического, сознающего собственную ограниченность, интеллектуально скромного, исключает возможность существования знания, данного в «откровении», абсолютного знания, как и претензии знания на какой-либо диктат. Все развиваемые нами теории являются временными и предположительными.

Наиболее рациональной и реально возможной процедурой для развития научного знания и организации жизнедеятельности вообще является метод предположений и опровержений, или проб и ошибок. Сущностью метода предположений и опровержений является смелое выдвижение

¹ Открытое общество, т.2. С.262.

теорий, стремление к их последовательному и всестороннему критическому осмыслению и их временное признание, если критика оказывается безуспешной. Метод предположений и опровержений отличается от метода проб и ошибок, который использует даже амеба, конструктивным и критическим отношением к ошибкам, которые ученый сознательно и намеренно стремится обнаружить, чтобы с помощью надежных аргументов опровергнуть свои собственные идеи, подвергнуть их трудностям борьбы за выживание «самых приспособленных теорий»¹. Такая трактовка дает Попперу основание характеризовать метод предположений и опровержений как критический и рациональный метод научного познания и оценки истинности научных теорий.

Поскольку в строгой логике попперовских рассуждений метод проб и ошибок шире метода предположений и опровержений, поглощает его², научность метода проб и ошибок как практического возрастает по мере того, как растет наша готовность свободно и сознательно делать попытки и критически относиться к неизбежным ошибкам. Причем Поппер подчеркивает, что «единственный способ применить нечто похожее на научный метод в политике – это действовать исходя из допущения, что не существует ни одного политического шага, который был бы лишен недостатков и не имел нежелательных последствий. Искать и находить ошибки, анализировать их, учиться на ошибках – такова задача “научного” политика, как и политического исследователя»³.

Несмотря на то, что учиться на ошибках и критически относиться к практическому опыту дело трудное, представляет собой «великое искусство», Поппер делает оптимистический вывод о том, что мы можем учиться на наших ошибках, прогрессировать в развитии нашего знания: «...Мы можем учиться и мы способны расти в своем знании, даже если мы никогда не можем что-то познать, то есть знать наверняка. И пока мы способны учиться, нет никаких причин для отчаяния разума; поскольку же мы ничего не можем знать наверняка, нет никакой почвы для самодовольства и тщеславия по поводу роста нашего знания»⁴.

¹ Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С.268-269.

² В своих текстах английский философ на деле часто использует их синонимически, применяя понятие проб и ошибок вместо предположений и опровержений.

³ Ницше... С.102-103.

⁴ Открытое общество, т.2. С.458.

Было бы упрощением думать, что Поппер подходит к использованию метода проб и ошибок в политике исключительно с точки зрения того, что политическая деятельность есть лишь цепь ошибок и их исправление. Этот критически-рациональный метод в познании и деятельности не способен избавить от ошибок, но помогает их минимизировать (по количеству и по «качеству»). Как научный метод он подразумевает рассмотрение и отбрасывание множества гипотез еще на предварительном этапе, поскольку в процессе их проработки возникают аргументы, их фальсифицирующие. Кроме того, как мы помним, одним из условий рационального мышления Поппер выдвигает анализ последствий, что избавляет нас от действий вслепую. И хотя наши решения носят моральный характер, мы можем обладать совокупностью аргументов, полученных логическим путем, что дает нам возможность принимать решения осознанно и нести за них ответственность.

Еще в период, предшествующий непосредственной политической акции, мы имеем возможность и обязаны критически проанализировать доктринальные предпосылки наших действий и их последствия и, тем самым, предусмотреть ущерб, который соответствующие теории способны нанести. Мы не можем рационально обосновать наши ценностные ориентации. Но ценностная аксиоматика политической теории должна стать объектом всестороннего критического рассмотрения с точки зрения ее последствий. Другое дело, что само принятие такого подхода по Попперу, в конечном счете, не рационально. Но тут ничего не поделаешь. Быть или не быть критическим рационалистом, использовать ли метод проб и ошибок (в его стремлении к научности как метод предположений и опровержений), – все это прямо или опосредованно упирается в моральный выбор. И гносеология, и политическая философия имеют этический базис и накрепко с ним связаны. Метод проб и ошибок как метод «научной» политики реализуется в социальной практике в логике попперовских гносеолого-политологических рассуждений как рациональный метод поэтапной социальной инженерии.

Формируя свою концепцию реформы, Поппер высказывается и на предмет революции. Его приверженность поэтапным, постепенным и ненасильственным изменениям, ориентированным на демократию и отвечающим по содержанию ее требованиям, сами по себе не делают его по-

зицию относительно революции ригористичной и негативной. Высшим критерием оценки революции оказывается все та же демократия. В широком смысле подход Поппера укладывается в рамки выработанной христианской (в частности, Фомой Аквинским) и нововременной мыслью идеи о праве народа на свержение тирании. Но, опираясь на это положение, Поппер дополняет его указанием на то, что любая революция, направленная против тирании, оправдана лишь в одном случае – если она имеет своей целью установление демократии¹.

Только разрешение политической дилеммы «тирания или демократия», причем в пользу последней, делает революцию допустимой. Никакие иные причины, а также проекты тотального преобразования общества оправдать ее не могут. Обратим внимание на то, что проблема революции рассматривается Поппером как сугубо политическая, что лишний раз оттеняет политическую направленность реформы в ее попперовском понимании. Речь, разумеется, не идет о том, что он не касался реформистских преобразований в других сферах общественной жизни (как, впрочем, и соответствующих революций, которые скорее можно рассматривать как естественные перевороты). Но интересы самого Поппера, а также акцентировка судьбоносности политических решений и форм политического устройства, фокусируют суть проблемы именно в политической сфере, политических решениях, поскольку политическая демократия есть необходимая предпосылка успешности любых действий и институтов, служащих целям «открытого общества».

Революция, то есть применение насилия, обосновывает свою точку зрения Поппер, оправданна потому, что при тирании ненасильственные реформы невозможны, а, следовательно, единственная цель революции – создание условий, позволяющих осуществить ненасильственные реформы. При этом он подчеркивает, что никакие другие цели революция ставить не может, поскольку тем самым можно разрушить перспективы проведения «разумных реформ». Предположительное использование насилия может привести к потере свободы, так как в результате устанавливается не власть разума, а власть сильной личности. Итоговый вывод Поппера гласит, что «если путем насильственной революции пытаются достичь большего, чем разрушение тирании, то вероятность того, что ре-

¹Там же. С.177.

волюция приведет к новой тирании, ничуть не меньше вероятности того, что она достигнет своих реальных целей»¹.

Очертив пределы революции, Поппер констатирует, что за исключением четко определенного случая, реформа не столько допустима, сколько необходима как единственно приемлемый метод изменений. Слишком велика вероятность и риск отхода в процессе революции от поставленных целей в противоположном направлении. С этих позиций оптимальность реформы как бы подтверждается близким Попперу принципом *не навреди*.

Между тем не всякий подход к реформе Поппером принимается. Он отдает безусловный приоритет поэтапной социальной инженерии, противопоставляя ее утопической социальной инженерии как выражению ошибочных подходов к реформированию общества, а позитивное рассмотрение поэтапной социальной инженерии проводит через критическое сравнение с ней утопической социальной инженерии.

Общим для обоих методов, т.е. социальной инженерии в целом, является убеждение, «что мы можем влиять на историю или изменять ее в соответствии с нашими целями» и что научная основа политики «состоит в сборе практической информации, необходимой для построения или изменения общественных институтов в соответствии с нашими целями и желаниями»².

Принципиальное различие между утопической социальной инженерией и поэтапной социальной инженерией он видит в наличии или отсутствии конечной политической цели или схемы «идеального государства». По мнению Поппера, с точки зрения утопической социальной инженерии, «только когда мы сформулируем, хотя бы в виде грубого наброска, конечную цель и получим нечто подобное проекту общества, к которому мы стремимся – только тогда мы можем начать анализ наилучших способов и средств выполнения этого проекта и наметить план практических действий. Все это – необходимое предварительное условие любой рациональной политики и особенно социальной инженерии»³. Такое понимание рациональности и методологии социального действия он считает весьма опасным, поскольку такой рационализм самонадеян.

¹ Там же. С.177.

² Открытое общество, т.1. С.53-54.

³ Там же. С.200.

Критикуя утопическую инженерию, Поппер критикует проекты переустройства общества в целом, последствия которых невозможно предусмотреть, опираясь на наш ограниченный опыт. Надо заметить, что эпистемология Поппера, не отрицающего приращения знания и опыта, не предполагает получения непогрешимого знания и совершенно достаточного опыта. И так будет всегда. Поэтому, хотя утопическая инженерия и претендует на рациональное планирование всего общества, мы не располагаем для реализации этого намерения эмпирическим знанием, поскольку не обладаем достаточным практическим опытом в таком планировании¹.

Для Поппера проблема технологической стороны реформы – это проблема того, как используется наше знание в процессе изменений, как соотносятся поставленные цели и фактически достигнутые результаты. Когда английский философ сравнивает поэтапную инженерию и утопическую, речь у него идет о методе, который он считает реалистическим в противовес методу нереалистическому, в своем практическом воплощении приводящему совсем не к тем результатам, которые планировались, а в своих холических интенциях изначально неосуществимому. Суть проблемы в возможности использования знания применительно к реформистским действиям: либо ориентация на холические проекты, исходя из преувеличения потенциала нашего познания и знания, либо – на локальные объекты, основываясь на критически-рациональном отношении к мыслительным и предсказательным способностям человека.

Поэтапная социальная инженерия в силу своей настроенности на «частные» изменения и критическое отношение к возможности планирования постоянно готова к неожиданностям и ошибкам. Кроме того, локализованное воздействие на социальную действительность, «простота проектов» не приносят большого ущерба в случае своей неэффективности, поддаются исправлению, содержат меньше риска и предполагают возможность компромисса. Как считает Поппер, придти к соглашению относительно существующих зол и средств борьбы с ними легче, чем определить устраивающее всех идеальное благо и пути его достижения.

Приверженность догматическим схемам, объективно вытекающая из практических установок утопической инженерии, нетерпимость, порожд-

¹Там же. С.204.

даемая догматизмом, ведут к колоссальным жертвам. Холистские попытки построения «идеального государства» требуют централизованной власти, объективно стремящейся к диктатуре. Они делают неизбежным подавление протестов, порождаемых тяготами масштабных социальных экспериментов и трудно поправимыми ошибками. В силу временного фактора холистские проекты совсем не застрахованы от изменения идеалов при смене поколений. В конце концов, по образному выражению Поппера, «принеся множество жертв, мы можем никуда не прийти». Напротив, поэтапная социальная инженерия позволяет надеяться на преодоление с ее помощью «самой большой практической сложности», связанной с реформой – использования разума, а не страстей и насилия¹. Основой разумных действий выступает метод проб и ошибок, возможность исправления неудачных экспериментов. Более того, потенциал разума на проектной стадии при использовании поэтапной социальной инженерии принципиально больше по своей разрешающей способности, поскольку предвидеть последствия «малых» решений гораздо проще, чем попыток сверхсложных целостных изменений.

Либерально-демократические ориентации Поппера логично подвигают его на выстраивание зависимостей между демократией и поэтапной инженерией как методом, способным обеспечить политические изменения в направлении совершенствования демократии, упрочения свободы, разумного вмешательства в экономику и социальную сферу. Именно в этом ракурсе он исследует метод частных политических решений. Однако в «Нищете историцизма» Поппером высказывается соображение о нейтральности поэтапной инженерии (как технологии изменений) относительно целей изменений. Он пишет, что цели «поэлементного» инженера «могут быть самыми разными, например это может быть аккумуляция богатства или власти индивидами или группами; или – распределение богатства и власти; или – защита “прав” индивидов или групп и т.д. Таким образом, наклонности социальной инженерии могут быть весьма разнообразными – и тоталитарными, и либеральными»².

Как видно, Поппер далек от установления прямолинейной и односторонней зависимости между поэтапной инженерией и демократией.

¹ Там же. С.201-205.

² Нищета... С.78-79.

Первая с необходимостью не порождает вторую, сама по себе не является панацеей. Здесь нет автоматизма, а установка на поэтапную инженерию не означает еще установки на демократию. А в проблеме мотивации как бы вновь возникает диалектика аргумента и морального выбора. Определяем цели мы сами, опираясь не столько на логику, сколько на идейно-политические ценности, и в основе лежит моральное решение.

Вопрос о том, во что выльется и чем станет поэтапная инженерия, если ее ориентирами станут принципы тоталитаризма, Поппер не исследует. Можно предположить, что, скорее всего, в технологии изменений будут проявляться черты грубого варианта поэлементарной инженерии, поскольку «успехи» реформ будут снижать критицизм относительно проектов, усиление тоталитарных институтов приведет к усилению произвола, насилия и латентного хаоса. Спасение от него правители станут искать в еще большем усилении авторитаризма и централизации. Так постепенно сложатся тирания и тоталитарная или авторитарная политическая система. Перипетии движения в этом направлении и результат, который будет получен на «выходе», спланировать и предугадать невозможно. Не исключено, что в какой-то момент демократические ориентации возьмут верх и процесс начнет развиваться в иной смысловой тональности. Но может быть и по-другому.

Считая, что будущее планировать невозможно, Поппер не отрицает возможности планирования вообще. Институциональные ориентации логично ведут его к выделению в качестве основного объекта реформирования социальных институтов и, соответственно, постановке вопроса об их проектировании, поскольку в ходе поэтапной социальной инженерии имеет место целеполагание. Осевой проблемой у Поппера здесь выступает соотношение проекта и непреднамеренности в возникновении институтов и вытекающих из этого следствий. Попперовские рассуждения на этот счет таковы.

Социальные институты есть продукт человеческой деятельности, а не Бога или природы, и изменяются под ее воздействием. Но это не означает, что все они сознательно спроектированы. Наоборот, в большинстве своем они таковыми не являются и есть результат стихийных общественных процессов, т.е. непреднамеренные следствия человеческих действий. Но даже в том случае, если какие-либо институты спроектированы созна-

тельно, они никогда не функционируют в соответствии с проектом, что обусловлено непреднамеренными последствиями, неизбежно возникающими при целенаправленном конструировании институтов. Так происходит потому, что создание новых институтов влияет на другие институты и членов общества и вызывает в них сложные реакции и обратные воздействия. Изучение непреднамеренных последствий наших планов и действий означает увеличение наших знаний об обществе и повышает возможности сознательного строительства «открытого общества», но мы должны иметь в виду, что всегда будут существовать следствия, предвидеть которые мы не смогли¹.

Задача науки заключается в том, чтобы предвидеть, насколько это возможно, последствия наших действий. Любое спланированное изменение представляет собой эксперимент, приращивающий наши знания. «Однако наиболее информативны такие эксперименты, которые проводят поэтапное изменение социальных институтов. Ведь только так мы можем выяснить, как вписать одни социальные институты в рамки, задаваемые другими социальными институтами, и устроить их так, чтобы они служили нашим намерениям. Только в этом смысле мы можем совершать ошибки и учиться на них, без риска того, что последствия тяжелого положения дел отобьют у нас желание будущих реформ». С другой стороны, метод частных решений на практике может привести к разумному положению дел, когда политики начнут задумываться над своими действиями, искать в них ошибки, а не доказывать собственную непогрешимость².

Критикуя основанные на исторических пророчествах проекты целостного переустройства общества, последствия которых невозможно предусмотреть и которые приносят неисчислимые бедствия, Поппер исходит из признания приоритетности стихийного эволюционного механизма общественного развития, где сложная структура вызывает непредсказуемые реакции, а идеалы и моральные ценности способны из самых лучших побуждений приводить людей к созданию земного ада для себя самих. При этом активизм оказывается не более чем одним из факторов онтологически непреднамеренного развития, играя роль спускового меха-

¹ Открытое общество, т.2. С.111-112.

² Открытое общество, т.1. С.205-206.

низма для незапланированных последствий. Чтобы свести к минимуму возможности их разрушительного воздействия и одновременно создать основу обогащения нашего знания эмпирическим опытом, Поппер приземляет идеал от возвышенной мечты к рутине повседневной кропотливой работы на социальном поприще через поэтапную инженерию. Ей соответствует основанная на критическом разуме демократия с ее институциональными средствами политического контроля и ограничений произвола любой власти. Становится понятным, почему Поппер не связывал демократию с народовластием, тем более, что, по его мнению, народ никогда не может осуществлять власть в каком-либо практическом смысле. Для него важнее не сущностные, в том числе через «демос», определения демократии, а формулировка доминантного принципа демократической политики, заключающегося в создании, развитии и охране политических институтов, позволяющих избежать тирании, а не учреждений, которые бы гарантировали правильность проводимой политики¹.

Демократия, политические реформы направлены у Поппера на борьбу со злом тирании и тоталитаризма. В этом же плане рассматривается им рационализм – не просто как ограничение разума, а как ограничение его честолюбивых претензий, избавление от чего способствует тому, чтобы встать на почву реализма относительно политических процессов и действовать в направлении создания защитных механизмов свободы. Поппер использует в подходе к политическим проблемам нечто подобное методу «от противного», не столько превозносит демократию, сколько предостерегает от тоталитаризма и предлагает с помощью развития институтов демократии уменьшать его потенциал, не столько уповает на воплощение позитивных идеалов (хотя вовсе не отрицает ни их значения, ни возможности постепенного воплощения в жизнь), сколько настраивает на реформу через отсечение того, что делает жизнь людей невыносимой в данное время.

Отсюда вытекает общетеоретическая характеристика поэтапной социальной инженерии. Поскольку не существует институциональных средств, позволяющих сделать человека счастливым, политик, использующий метод поэтапной социальной инженерии, должен стремиться к избавлению его от несчастий, которые человечество может предотвра-

¹Там же. С.165.

тить. Поэтому следует разрабатывать методы поиска нестерпимых социальных бед и борьбы с ними, а не искать величайшее и бесспорное конечное благо и стремиться реализовать его на практике. Это различие между методом, способным дать реальные позитивные результаты и, как показывает практика, приводящим к успеху, и методом, который приводит к подавлению разума насилием, откладыванию достижения реальных результатов на более поздний срок, усилению человеческих страданий¹.

Но поэтапная социальная инженерия, как видно из всех рассуждений Поппера на этот счет, не всемогуща и не должна претендовать на это. В первую очередь через сферу политики – политическое реформирование общества – она выступает позитивным фактором и одним из механизмов общественной эволюции, складывающейся (как результат сложного и неподдающегося конечному описанию и прогнозированию взаимодействия различных социальных сил, личностей, институтов, отношений, вызывающего непреднамеренные последствия) из совокупности целенаправленных, рациональных действий и стихийности. Таким образом, вкратце политическая оранжировка историософии выглядит у Поппера следующим образом: укрепляя институты демократии необходимо бороться с текущим злом, защищать свободу и не мешать естественному ходу вещей. Только такой подход способен наращивать потенциал «открытого общества». Этой же цели – борьбе с эксплуатацией, бедностью, произволом денег, – служит вмешательство государства в экономику, предполагающее защиту экономической и политической свободы от власти олигархии, в результате чего и лишь во имя этого политика, основанная на критическом разуме, имеет приоритет над экономикой.

Интересным аспектом попперовского анализа политических изменений является обращение к проблеме закономерностей политической реформы, что существенно как в логико-гносеологическом, так и содержательном планах. Он делает это, исходя из утверждения о наличии фундаментального подобия между естественными и социальными науками и проявляющегося в том, что в социальных процессах мы можем выявлять определенные регулярности, зависимости между действием и результатом, институциональные соответствия или несоответствия и т.п. Главное, что они отличаются от так называемых “исторических законов”, возмож-

¹Там же. С.200-201.

ность которых Поппер, как мы знаем, отрицает. Исходя из данной методологии, он в качестве примера формулирует два закона политической реформы (при этом не уточняя, сколько их всего – два или больше):

1) «Политическая реформа невозможна без последствий, нежелательных с точки зрения поставленных реформаторами целей»(поэтому всегда будьте начеку)»»;

2) «Невозможно проводить политическую реформу, не укрепляя тем самым оппозиционные силы, которые растут пропорционально масштабу самой реформы». (Это технологический вывод из того, что “всегда есть интересы, связанные со “status quo”.”)¹

Вводимые Поппером законы характеризуют политическую реформу как амбивалентное изменение. Основное – это расхождение между целями и реальными результатами и противоречие интересов реформаторов и части общества, удовлетворенной предреформенным положением дел. Недовольство этих социальных групп будет нарастать по мере продвижения политической реформы, причем ее конкретика может вести и к расширению спектра оппозиции, появлению новых мотивов для оппозиционности. Все это вполне укладывается в попперовские теоретико-методологические построения – его политико-философское, этическое, гносеологическое обоснование метода поэтапной социальной инженерии, и находит свое выражение в следствиях, вытекающих из предложенных законов:

1.1. В ходе реформы происходит отклонение от целей, поставленных реформаторами. Политическая реформа целенаправленна, но не телеологична.

1.2. Политическая реформа в принципе не может создать совершенные политические институты, более того, результат ее неизменно «хуже», чем замысел.

1.3. Политическая реформа потенциально содержит в себе опасность отклонения в сторону, превращения намеченного пути по содержанию в свою противоположность. В духе эйдоса попперовской политической теории мы можем сказать, что чем более благие и широкомасштабные намерения кладутся в основание реформы, тем с большей вероятностью мы рискуем получить печальные результаты.

¹ Ниццета... С.73.

1.4. Необходима рефлексия реформационной политики со стороны реформаторов, их постоянная готовность к неприятным и непредвиденным ситуациям.

2.1. Политическая реформа изначально не может не иметь противников, поскольку всегда есть сторонники сохранения существующей (т.е. дореформенной) политической системы.

2.2. Чем шире (это не обязательно означает претензии на тотальность) и глубже политическая реформа, тем большее сопротивление она будет испытывать.

2.3. Каждый новый шаг в ходе политической реформы усиливает потенциал противодействия, иначе говоря – каждое реформационное действие усиливает аргументы против реформы, позицию антиреформизма в обществе и консолидирует его социальную базу, дает основания и повод противодействовать ей.

2.4. Ошибки политических реформаторов, а они неизбежны, ведут к дополнительному усилению позиций противников изменений и расширению их числа.

2.5. Политическая реформа внутренне сильно неравновесна.

2.6. По мере развития реформы шансы на ее пресечение возрастают. Этот вывод актуален для политической реформы с демократическими интенциями, особенно в условиях преодоления тоталитаризма или авторитаризма.

Как видно из приведенных следствий, установленные Поппером законы взаимосвязаны и, в какой-то мере, взаимообусловлены. Поэтому возможно сделать ряд общих для следствий из этих законов допущений, которые, на наш взгляд, позволительны и отвечают духу политической философии Поппера. Они касаются выхода из положения – разрешения или смягчения противоречий, объективно присущих политической реформе.

Для первого закона можно сказать, что поэтапная социальная инженерия технологически предполагает возможность а) компромисса и б) ликвидации на каждом последующем этапе недостатков предыдущего. Если подходить к политической реформе с позиций идеала демократии, то при условии последовательного использования критического рацио-

нального подхода нежелательные последствия имеют большие шансы не стать фатальными для демократии.

Во втором случае можно предположить, исходя из логики рассуждений Поппера, что если реформа в основном достигает целей – реализации своего целеположенного «гештальта», т.е. когда новое получает подавляющее преобладание, то сформированные политические институты должны подорвать позиции и возможности противника¹. Но здесь возникает проблема институциональной согласованности (не говоря о ценностных моментах). Ведь поставленные цели, которые исходя из рационального подхода должны были предусмотреть ее, могут оказаться реализованными не просто с отклонениями, как и должно быть, но и с серьезными отклонениями. В первом случае особых проблем возникнуть не должно, поскольку погрешности оказываются в пределах допустимого, тем более что абсолютной согласованности вообще быть не может. Во втором случае на помощь должна придти поэтапная социальная инженерия с ее методом проб и ошибок и попытаться снять возможные трудности. Получается, что реформа с переменным успехом, но продвигается вперед.

Если же реформа не достигает цели из-за безрезультатности или ошибочности действий реформаторов, то, в общем и целом, возможны два варианта. Политическая реформа как бы начинается с нуля, только в более трудных условиях. Здесь своеобразным спасением опять-таки становится практика «малых дел», поэлементность, исходящая из того, что частная грубая ошибка может быть исправлена. Но в этом случае усилия реформаторов и их критичность и самокритичность должны резко возрасти. Другой вариант – победа оппозиции и пресечение политической реформы.

Таковы основные линии подхода Поппера к проблеме реформы, лейтмотивы анализа данного феномена общественной жизни. Разумеется, Поппер не отвечает на многие вопросы, которые могли и могут быть поставлены. Несмотря на это идея реформы, если взять ее в аспекте эпистемологического обоснования и технологического исследования получила у Поппера весьма глубокую проработку. Это касается таких ключевых

¹ Вопрос об исчезновении института политической оппозиции стоять не может, если речь идет о демократической политической реформе, хотя пределы действий оппозиции в общетеоретическом плане ограничиваются Поппером следствиями из парадоксов.

признаков реформы как постепенность и целенаправленность, причем взятых в политико-философском ракурсе. Если же соотнести изучение механизма политической реформы с идеей демократии, то речь у Поппера, в конечном счете, идет об ответственности.

Во многом по духу близкий Попперу Ф.Хайек однажды сформулировал такую мысль: «Либерал относится к обществу, как садовник, которому надо знать как можно больше о жизни растения, за которым он ухаживает»¹.

Исходя из этого метафорического определения, позиция Поппера может быть охарактеризована как теоретическое углубление классической либеральной и, отчасти, социал-демократической традиций, как в плане детального обоснования реформистского метода изменений и тщательной проработки его технологии, так и в аспекте избавления от всяческих иллюзий относительно возможностей реформизма.

Вопросы для самоконтроля:

- В чем принципиальные отличия позиции Поппера от позиции Бернштейна, что их сближает?
- В чем по Попперу несостоятельность «историцизма»?
- Если суммировать основные высказывания Поппера о рационализме, к каким пяти положениям их можно свести?
- Перечислите основные характеристики (по Попперу) реформы как амбивалентного изменения.
- Каковы гносеологические предпосылки концепции поэтапной социальной инженерии?

¹ Хайек Ф. Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990. №10. С.123.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Обращение к тематически и практически важной проблеме классической политической философии – формам политических изменений, акцентированной в реформистском варианте, дает возможность на примере ряда авторов, каждый из которых представлен для своего времени, увидеть существенную и универсальную – методологическую по сути – закономерность формирования политических теорий – их прямую обусловленность и опосредованность онтологическими и гносеологическими предпосылками, что и составляет одну из важнейших черт политической философии.

Теория реформы как формы политических изменений, притом, что политическая философия неизбежно входит в рассмотрение смежных сфер существования человека, в процессе своего становления выявила несколько интересных в научном плане моментов. Уже у Платона, «изначально», пока еще не рефлекслируемый реформизм предстает как проект, связанный с моделью должного. Парадоксальным образом то, что мы сегодня называем теорией реформы, формируется в рамках утопии (хотя сам Платон свое «идеальное государство», что я в своем месте подчеркнул, утопическим не считал). Это позволяет обратить внимание на столь важные составляющие реформы как рационализм и проектность. За исключением Средних веков (где речь, скорее, идет о предупреждении и назидании), это же ее существенное свойство оттеняется и в последующих политико-философских учениях, начиная фактически, правда пока не в концентрированном виде, уже с Локка. У Бернштейна формальная и содержательная стороны преобразований просто оказываются взаимосвязанными и взаимозависимыми, взаимопроникающими. В несколько ином модусе, но столь же рационально, реформистская программа представлена и у Поппера. Действительно, выдающийся английский философ последовательно критиковал конструктивистские теории и исторические пророчества. Однако его полемика с теориями социальной инженерии, построенными на догматических основаниях, не делает из-за этого его собственную позицию иррациональной или анархистской. Сам строй его рассуждений вполне рационален, как и рациональны выводы, предупреждающие от рационалистических излишеств. Есть, как можно было убе-

даться, у Поппера и свое должное – это слияние демократии и критического рационализма как способов существования, мышления и действия.

Другая важная черта теоретического реформизма, и здесь она носит всеобщий для рассмотренных концепций характер, это консерватизм реформизма относительно существующих институциональных форм политического бытия – сдержанность относительно не только радикализма в действиях, но и в новациях. Постепенность (или индифферентность к институциональному дизайну вообще), – вот, собственно говоря, своего рода преобразовательный лейтмотив теоретического реформизма.

Третий и последний вывод, который напрашивается – это антропологическая заостренность рассмотренных реформистских теорий. Все они, прямо или опосредованно, апеллируют, в конечном счете, к человеку, его разуму и ценностям, а не просто субъекту политики. Что делает эти идеи глубоко философскими.

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Агаев С.Л. «Революция сверху»: генезис и пути развития // Вопросы философии. 1976. № 11.
2. Агаев С.Л. Реформа в стратегии революции // Революционный процесс: общее и особенное. М., 1981.
3. Аристотель. Политика // Аристотель. Соч., т. 4 . М., 1984.
4. Бакунин М.А. Философия, социология, политика. М., 1989.
5. Бердяев Н. Возможна ли социальная революция? М., 1917.
6. Блюм Р.Н. Поиски путей к свободе. Проблема революции в немарксистской общественной мысли XIX века. Таллин, 1985.
7. Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Проблемы идеализма. М., 1902.
8. Вальденберг В.Е. Древнерусские учения о пределах царской власти. М., 2006.
9. Вальденберг В.Е. История византийской политической литературы. СПб., 2008.
10. Волобуев П.В. Выбор путей общественного развития: теория, история, современность. М., 1987.
11. Гайдар Е.Т. Государство и эволюция. М., 1995.
12. Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Сочинения в двух томах. Т.2. М., 1991.
13. Драбкин Я.С. Нерешенные проблемы изучения социальных революций // Историческая наука и некоторые проблемы современности. М., 1969.
14. Кантор К.М. Революция как социокультурный феномен // Вопросы философии. 1987. № 11.
15. Крапивенский С.Э. К анализу категории «социальная революция». Волгоград, 1971.
16. Красин Ю.А. Ленин, революция, современность. М., 1967.
17. Лазарев В.В. Становление философского сознания Нового времени. М., 1987.
18. Поршнев Б.Ф. Роль социальных революций в смене формаций // Проблемы социально-экономических формаций. Историко-типологические исследования. М., 1975.

19. Пятигорский А. Что такое политическая философия: Размышления и соображения. М., 2007.
20. Селезнев М.А. Социальная революция. М., 1971.
21. Суини М. Лекции по средневековой философии. Выпуск 2. Средневековая политическая философия Запада. М., 2006.
22. Тоффлер О. Предисловие // Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986.
23. Толочко П.П. Власть в Древней Руси. X-XIII вв. СПб., 2011.
24. Тузов М.Л. Революция и история (методологический аспект). Казань, 1991.
25. Хайек Ф. А. Пагубная самонадеянность. М., 1992.
26. Шевченко В.Н. Социально-философский анализ развития общества. М., 1984.
27. Almond G.A. Political Development: Essays in Heuristic Theory. Boston, 1970.
28. Brinton C. The Anatomy of Revolution. N.Y., 1965.
29. Cohan A. The Theories of Revolution: The Introduction. L., 1975.
30. Huntington S. Political Order in Changing Societies. New Haven and London, 1968.
31. Johnson Ch. Revolution and the Social System. Stanford University Press, 1964.
32. Mau V., Starodubrovskaya I. The Challenge of Revolution. Oxford University Press, 2001.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	3
Очерк 1. Реформа в проекте «идеального государства» Платона.....	8
Очерк 2. Проблема политических изменений в ракурсе средневековой христианской философии: особость взгляда.....	31
Очерк 3. Реформа contra революция: проблема форм политических изменений в теориях родоначальников либерализма.....	72
Очерк 4. “Эволюционистский” реформизм Э. Бернштейна.....	85
Очерк 5. Концепция поэтапной социальной инженерии К. Поппера.....	112
Вместо заключения.....	146
Дополнительная литература.....	148